خريف/شتاء 2020

مجلة المناهل

ⵜⴰⵙⵖⵓⵏⵜ ⵏ ⵍⵎⴰⵏⴰⵀⵉⵍ

مجلة فصلية تصدر عن وزارة الثقافة والشباب والرياضة - قطاع الثقافة-



العدد: 100



ملف العدد

لمحات عن الرصيد الأمازيغي المكتوب



السلسلة الجديدة ـ العدد: 100

خريف/شتاء 2020

الإيداع القانوني: 1974/6

الرقم التسلسلي الدولي القياسي: 0851/0253

التصميم والطباعة: مطبعة دار المناهل: Tél: +212 5 37 77 15 16

Email: contact.idam@minculture.gov.ma

لوحة الغلاف: بريشة الفنان الوزاني أمجيد (2014)، بترخيص من المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية بالرباط

العنوان البريدي للمجلة: 1 زنقة غاندي ـ الرباط

العنوان الالكتروني للمجلة: r.manahil 2019@gmail.com

الهاتـــــف: 0537274090/0537274091

الفاكـــــس: 0537274093

الفهـــرس

ثانيا: مقالات متنوعة وقراءات

قراءات

افتتاحية العـــدد

ملفّ العـدد
"لمحات عن الرصيد الأمازيغي المكتوب"

تقديم: محمد المدلاوي
المعهد الجامعي للبحث العلمي
جامعة محمد الخامس بالرباط

للأمازيغية، بأوجهها الجهوية المختلفة، رصيد هائل من مختلف أنواع الأدب والعلوم الدينية والوقتية الشعبية أو شبه العالمة التي انتقلت من الحامل الشفهي، كمرددات أو مرويات، إلى الحامل الكتابي. قليل جدّا من هذه النصوص قد اتخذ سبيله نحو الطبع والنشر بالحرف اللاتيني تدرّجا تصاعديا منذ أكثر من قرن على يد مستمزغين أوروبيين (جوستينيار، باصي، ماسينيون، لاووست، أرسين-رو، شترومر، بوخرت، ...)، ثم بالحرف العربي في العقود الأخيرة بالمغرب، بينما ظل أغلب تلك النصوص مخطوطا بالحرف العربي أو مخطوطا/مرقونا بالحرف اللاتيني، موزعا بين الخزانات العالمية (في "إيكس أون-بروفانس"، و"ليدن"، و"باريس"...،[1] بالخارج، وبالخزانات الوطنية أو الخزانات الخاصة وخزانات الزوايا.[2] وإذ تميزت فترة ما بعد السبعينات من القرن 20، في المغرب خاصة، بطفرة نوعية في مراكمة المكتوب الأمازيغي في باب الأنواع الإبداعية في المواضيع/الأغراض الوقتية (أي غير الدينية) من شعر غنائي وقصة ورواية، فإن هذه الفترة قد تميزت في نفس الوقت بتنوع حرف كتابة الأدب المغربي الناطق بالأمازيغية. فبعد أن كانت كتابة النصوص الأمازيغية مقصورة على الحرف العربي، على مدى ما يقارب عشرة قرون، إذا ما اعتبرنا كامل شمال إفريقيا، ظهر تبنّي الحرف اللاتيني الذي كان قد طوّره المستمزغون، ثم بدأت حركة استعادة صيغ جديد معدّلة من حرف تيفيناغ الضارب في القدم خلال العقد والنصف

---

[1] Nico van den Boogert, *Catalogue des manuscrits arabes et berbères du fond Roux*. Travaux et Documents de l'IREMAM, no.18 (Aix-en-Provence: IREMAM, 1995).

Nico van den Boogert, *Révélation des énigmes*: *Lexiques arabo-berbères des XVII^e et XIII^e siècles*. Travaux et Documents de l'IREMAM, no.19 (Aix-en-Provence: IREMAM, 1998).

[2] عمر أفا، **الدليل الجذاذي للمخطوطات والوثائق الأمازيغية - المصادر المكتوبة بالحرف العربي في منطقة سوس** (الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2015).

الأخير على يد المبدعين الأمازيغوفونيين المغاربة خاصة، بعد قرار المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية فور تأسيسه اتخاذ ذلك الحرفَ حرفاً معياريا لكتابة الأمازيغية. ويمكن الحديث إجمالا، بخصوص ذلك الرصيد - بجميع أنواعه الأدبية وأغراضها، وبجميع أحرف كتابته (بما في ذلك الحرف العبراني رغم ندرته) وبجميع أحواله ما بين مخطوط ومرقون ومنشور - عن آلاف الأعمال المعروفة حتّى الآن كما سيبيّن ذلك الملف الحالي.

هذا من حيث الواقع الوجودي الموضوعي لذلك الرصيد. أما من حيث المعرفة بوجوده، دون الكلام عن الاهتمام الأكاديمي به، ودعك عن رواجه في سوق التبادل الثقافي العام، ففي الأمر مفارقة كبرى تحتاج في حد ذاتها إلى دراسة. ففي الوقت الذي كان فيه شأن استعمال اللغة الأمازيغية في دائرة التبادل الثقافي العام ودائرة المكتوبات خاصة مثارَ نقاشات/سجالات تعميمية حول المواقف المبدئية، تكون في بعض الفترات نقاشات حادّة (التقاطب القديم ما بين أصحاب "المازغي" ومن أطلقت عليهم تسمية "المنكرون"؛[3] ظلت المعرفة الملموسة بمجرّد الوجه التاريخي الضارب في القدم لذلك الرصيد أمرا يكاد يكون منعدما حتّى في أعلى مستويات النخبة العالمة في بلد كالمغرب، مهما كانت لغة تكوين تلك النخبة؛ وذلك إلى ما قبل حوالي عشرين سنة فقط من اليوم.[4] وحتّى على المستوى الدولي، كان الاهتمام

[3] محمد المدلاوي، **رفع الحجاب عن مغمور الثقافة والآداب؛ مع صياغة لعروضي الأمازيغية والملحون** (الرباط: منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، 2012)، [جائزة المغرب للكتاب 2012؛ صنف الدراسات اللغوية والأدبية].

Mohamed Elmedlaoui, “La tradition ‘Almazghi’ dans le Sous (Maroc): caractéristiques linguistiques et fonctions socioculturelles du code”, *Etudes et Documents Berbères* 35-36 (2016): 243-62.

[4] ورد في الهامش رقم 32 من المدلاوي، **رفع الحجاب**، 86، بخصوص مدى معرفة النخبة المغربية بالرصيد الأمازيغي المكتوب، وخاصة منه ما كتب بالحرف العربي، الذي عرف بين متداوليه بمصطلح /المازغي/، ما يلي: "الحقيقة أن هذه المعرفة لا تتوفر حتى في مظانّها، لا على مستوى المؤسسات ولا على مستوى الأفراد. فهذا، المحقق الهولندي المقتدر، فان-دن بوخرت، يُبدي استغرابه في هذا الباب على الشكل الآتي (نترجم عن الانجليزية): "... ومن بين الأحكام المتأخرة الحديثة الصادرة بشأن التقاليد الأدبية الأمازيغية بسوس، ذلك الحكمُ الذي أصدره في شأنها اللساني المغربي أحمد بوكوس. حيث كتب في *Grande Encyclopédie du Maroc* ما يلي: "**لم يبق من هذا الأدب إلا مؤلفان للهوزالي: "بحر الدموع"، و"الحوض"**. إن هذا ليَبيّن إلى أي مدى يبقى حتى الناطقون بالأمازيغية السوسية ممّن هم منخرطون مهنيا في ميدان البحث في موضوع لغتهم، **ناقصي المعرفة بالتقاليد الأدبية لتلك اللغة**".

Nico van den Boogert, *The Berber Literary Tradition of the Sous. With an edition and translation of 'the Ocean of Tears' by Mohammad Awzal.* Publication of the “De Goeje Fund” XXVII (Leyde: Nederlands Institut voor het Nabije Oosten, 1997), 39-40.

والمرجع الكامل لهذا الشاهد الذي أورده كذلك:

Harry Stroomer, “On religious poetry in Tashlḥiyt”, in *La recherche scientifique au service du développement.* Actes de la troisième rencontre maroco-néerlandaise (Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1992), 186.

على سبيل الاستغراب هو:

La Grande Encyclopédie du Maroc, Culture, Arts et Traditions, vol. I (Rabat: GEM, 1987), 143.

الأكاديمي بالرصيد الأمازيغي المكتوب خاصة بالحرف العربي مقصورا على حوالي أربعة فيلولوجيين مستمزغين في كل من هولندا وإيطاليا؛ ولم يظهر أول التفات أكاديمي أوسع قليلا على ذلك المستوى سوى سنة 2011 لما انعقد ملتقى بجامعة باريس الثامنة لنشر نداء مشاركات حول "المخطوطات العربية-الأمازيغية"، وهي مشاركات نشرت بعد خمس سنوات من ذلك في عمل ضخم من 418 صفحة.[5]

فمن بين الغايات التي يتوخاها هذا الملف، إذن، غايةٌ التعريف بهذا الرصيد على أوسع نطاق وبخزانته ومظانه، في صفوف قرّاء العربية، وذلك من خلال منبر بارز من منابر الثقافة المغربية، مجلة **المناهل**. ولهذه الغاية، حرصت المجلة على أن تترجم إلى العربية مساهمتين من متخصّصين مشاركين، حُرّرت إحداهما بالفرنسية والثانية بالإنجليزية.

ولقد اتصلت المجلة بحوالي عشرين مستكتَبا من الباحثين بداخل الوطن ومن خارجه، ممن لهم معرفة بخزانة الرصيد الأمازيغي المكتوب، فلبّى الدعوة سبعة باحثين مرموقين، موزعين ما بين الداخل والخارج. وقد جاءت مساهماتهم، بفضل ما اقتُرح على كلّ واحد منهم كزاوية نظر ومعالجة، مساهمات متكاملةً، باعتبار الزمان والمكان وطبيعة السؤال، دون ثغرات كبيرة ولا تكرار في جِمَاع تناولها لكل ما يتعلق بماضي وحاضر **الرصيد الأمازيغي المكتوب**؛ وهاهي عناوين وتلاخيص تلك المساهمات، مرتبة حسب أوجه ما أثر من ذلك الرصيد أو ما رُوي عنه عبر مدّة معتبرة من الزمن التاريخي:

أما لسانيّ آخر مرموق، هو الأستاذ محمد الأوراغي، المتمكن بدوره روايةً من وجه من الأوجه الحالية للغة الأمازيغية (وجه تاريفيت) زيادة على معرفته الدرائية العامّة في ميدان اللغويات، وفي ما يتعلق بالضبط بـ"المازغي" و"الأمازيغية" من حيث هما اسم ومُسمّى، فقد صرح بإلحاح شديد بصفته "**أمازيغيا متخصصا في اللسانيات**" على حد تعبيره، وذلك خلال ملتقى نظمته "الجمعية المغربية لحماية اللغة العربية" بالمدرسة الوطنية للصناعة المعدنية بالرباط سنة 2011 حول "اللغة والدستور"، صرح بأن "**الأمازيغية اسم لا مُسمّى له أكاديميا وعلميا وتاريخيا**. فلا وجود لمسمى لهذا الاسم؛ **بل حتى هذا الاسم لا وجود له في التاريخ؛ وإنما ظهر مؤخرا**. فالموجود في الواقع والتاريخ والجغرافيا هو الزناتية في الشمال، والصنهاجية في الوسط، والمصمودية في الجنوب؛ هذا هو الواقع". (http://hespress.com/videos/31133.html).

أما بقية اللسانيين ممن ليس لهم علم بأي وجه من أوجه الأمازيغية، لا حديثا ورواية، ولا وصفا ودراية، فقد اكتفى بعضهم بابتداع مفهوم أيكولوجي هو "**التلوث اللغوي**" كتوصيف مريح للواقع السوسيو-لغوي المغربي".

[5] Ouahmi Ould-Braham (Coord.), *Etudes et Documents Berbères* 35-36 (2016): (Les manuscrits arabo-berbères).

أضف إلى ذلك أن شبكة "النيط" قد مكنت كثيرا من مواقع التبادل من أن تتخصّص في موضوع المخطوط الأمازيغي وعرض نماذج منه، وإن لم يكن ذلك على سبيل الاختصاص. ومن تلك المواقع في فضاء الفيسبوك، على سبيل المثال، موقع "**المخطوطات الأمازيغية**" *Amazigh Manuscripts*؛ وهذا رابط نحو ذلك الموقع:

https://www.facebook.com/search/top?q=%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AE%D8%B7%D9%88%D8%B7%D8%A7%D8%AA%20%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%85%D8%A7%D8%B2%D9%8A%D8%BA%D9%8A%D8%A9%20-amazigh%20manuscripts

أ. مساهمة الوافي نوحي (المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية) بعنوان: "**التراث الأمازيغي المخطوط بالمغرب: نظرات في النشأة والتطور**". وهذا تلخيصها:

تتمثل هذه المساهمة في استعراض بانورامي موثّق المراجع لكمّ هائل من الآثار المروية التي تحتفظ بها المصنفات التاريخوغرافية والمناقبية منذ بداية نشر وانتشارِ الإسلام في شمال إفريقيا، عن علاقة اللغة الأمازيغية (بمختلف أوجهها وتسمياتها في تلك المصنفات حسب الحقب) بالخطاب العمومي في المحافل والمنابر وبالتأليف والكتابة. وقد اتخذ أمر الكتابة عند الأمازيغ، حسب الباحث أربعة مناحٍ: تمثل المنحى الأول في التأليفَ بالعربية، والثاني في التأليف بالأمازيغية، وتمثل المنحى الثالث الترجمة من العربية إلى الأمازيغية، أما الرابع فهو مزاوجة بين اللغتين. ويروم هذا العمل الوقوفَ عند نماذج من الاتجاهات الثلاثة الأخيرة لرصد حجم التأليف فيها، ومقدار مساهمة الأمازيغ منذ قرون في تنشيط حركة التأليف؛ وهي المسألة التي كان لبعض ولاة الأمر دورٌ مهمّ فيها، لما اتخذوه من إجراءات في إطار "تدبير المشهد السوسيو-لغوي" (بين العربية والأمازيغية) وتصريفه تصريفا وظائفيا حسب معايير الوقت

ب. مساهمة فيرموندو برونياتيليّ (جامعة ميلانو-بيكوكا) بعنوان: "**مُختاراتٌ لمخطوطاتِ بالأمازيغيةِ الليبيَّةِ والتونسيَّةِ مِن حقبٍ مختلفة. وصف وتعليق**". وهذا تلخيصها:

تنتمي الأغلبية الساحقة من المخطوطات الأمازيغية المعروفة لحدّ يومنا هذا إلى غرب فضاء التامازغا عامة، وإلى المغرب على الأخصّ. ولقد تم بيان غِنى الأدب الأمازيغي المغربي، منذ العصور الوسطى وإلى يومنا هذا، من خلال لائحة طويلة للأنواع الأدبية وللمؤلفين والمصنّفات، التي تتضمنها المقدمةِ الكبرى التي قدم بها "نيكو فان-دن بوخرت" (Nico van den Boogert) تلك الآدابَ في كتابه الصادر سنة 1997. ولقد أسفرت منطقة القبائل، من جهتها عن بعض المخطوطات، بالرغم من أنها أقل عددا ممّا في المغرب؛[6] بينما ظلت بلدان التامازغا الشرقية، تونس وليبيا، تبدو إلى حدود الآونة الأخيرة، كما لو أنها غير متوفرة على أيّ أدبيات [أمازيغية] مكتوبة.

[6] Djamel Aïssani, "Écrits de langue berbère de la collection de manuscrits Oulahbib (Béjaïa)", *Études et Documents Berbères* 15-16 (1998): 81-99.

وقد ترتّب عن ذلك أن الدراسات حول اللهجات الأمازيغية الموجودة في هذه الجهات الأخيرة بدَت كما لو أنه محكوم عليها بأن تنحصر في البحث الميداني المتعلق باللغات التي ما تزال مستعملة اليوم هناك، بدون التوفر على أي شاهد مكتوب يحتفظ بذكرىً عن الأحوال السالفة لتلك اللهجات ولأدبياتها. لكن قد تجلّى أن العالَم التامازغي الشرقي، الذي هو مجال مرتبط تاريخيا بالإباضية، قد عرف، هو أيضا، تقاليد كتابية منذ العصور الوسطى، وصلت بعض شواهدها حتى إلى جيلنا الحاضر. في هذا المقال سنقدّم ثلاثة أمثلة من الوثائق المكتوبة المنتمية إلى شرق الفضاء التامازغي، منجّمةً في الزمن منذ العصور الوسطى إلى نهاية القرن 19م. ويتعلق الأمر بما يلي:

1. نص طويل ذو طبيعة دينية يعود إلى القرون الوسطى ("كتاب البربرية")؛

2. قصيدة دينية نظمت ما بين نهاية القرن 18 وبداية القرن 19م (قصيدة "تامازيغت")؛

3. ديوان كبير من الحكايات، حكايات "شينينّي" (Cheninni) (تونس)، وهو نص لم يدوّنه أحدٌ من الأهالي، بل دوّنه أحد الفرنسيين في بدايات استعمار تونس.

ج. مساهمة كل من محمد السعدوني وهاري شترومر (جامعة ليدن) بعنوان: "**مخطوطات أمازيغيةِ تاشلحيت المدوّنة بالحرف العربي: تحدّياتٌ وفُرصٌ**". وهذا تلخيصها:

لعلّ أمازيغية تاشلحيت هي الوجه، من أوجه الأمازيغية، الذي يتوفر على أقدمِ تقاليد الأدبيّات [المكتوبة] وأكبرها كمّا في العالم الناطق بالأمازيغية؛ وهي تقاليدُ أدبيّاتٍ تتمثل، في معظمها، في نصوص دينية مدونة بالحرف العربي. وقد ظلت هذه التقاليدَ في المغرب خارج دائرة الانتباه لزمن طويل. وغالبا ما كان يتمّ إنكار وجود تلك التقاليد كليّة أو التنقيصُ من أهميّتها، فأهملت العنايةُ بدراستها في الأوساط الأكاديمية. ولقد كان سائدا وعامّا في المغرب – ومَا يزال ذلك عند البعض - القولُ بإنكارٍ تامّ وصريحٍ لوجود أي تقاليد كتابية أمازيغية. فكثيرا ما يسمع السامعُ، إلى يومنا هذا، بعضَ المغاربة – بقطع النظر عن لغتهم اليومية من عربية و/أو أمازيغية، أكاديميين وغير أكاديميين – يدّعون أن "الأمازيغية إنما هي لسان شفهي". هذا الاعتقاد يكذّبه، بطبيعة الحال، وجودُ رصيد هائل من المخطوطات الأمازيغية التي تمثل تقاليد أدبية امتدّت على مدى حوالي خمسة قرون.

كذلك في أوروبا، لم يكن أغلب الباحثين، ممن لهم اهتمام بشمال إفريقيا، على علم بوجود تلك التقاليد؛ وكثير منهم ما يزال كذلك إلى يومنا هذا. لم يتمّ الانتباه إلى تلك المخطوطات والتعرف عليها باعتبارها مكتوباتٍ أمازيغيةً إلا في حوالي 1850م. فلقد اقتنى منها باحثون أكاديميون من أمثل دو-لابورط (J. D. Delaporte) و شتوم (H. Stumme) نماذج لفائدة خزاناتهم الجامعية. وقد مثلت الطبعة الأولى لمخطوط كامل بأمازيغية تاشلحيت على يد الأكاديمي الهولندي شتريكر (B. H. Stricker) سنة 1960 معْلمةَ منعطفٍ في هذا المجال.

ويمكن العثور اليومَ على مخطوطات أمازيغية بأعداد كبيرة في أوساط المناطق الجنوبية المغربية الناطقة بتاشلحيت. أغلب مالكي هذه المخطوطات يمتنعون عن إظهار تلك المخطوطات لمن يبدي اهتماما بها ما لم يتأكدوا من حسن نواياه. ولهذه المخطوطات قيمة وأهمية باعتبارين اثنين؛ أولهما كونها تمكننا من دراسة العالم المعقّد للفكر الديني الجهوي في المناطق الناطقة بأمازيغية تاشلحيت، وثانيهما كون تلك المخطوطات توفر لنا فرصة فريدة لدراسة اللغة الأمازيغية من وجهة نظر دياكرونية تاريخية نظراً لأن تلك المخطوطات - كما سبق ذكره - تتوفر على عمق تاريخي من حوالي خمسة قرون، وهو أمر يكاد يكون استثنائيا بالنسبة للغة الأمازيغية. فالمراحل الأقدم من أوجه نصوص الأمازيغية تتّسم بسمات عتيقة مهمّة على أصعدة المعجم والصرف والتركيب. وسنتناول في ما يلي ما يتعلق بهذا الرصيد المخطوط من خلال ثلاثة محاور:

1. التجميعيّات الأوروبية من المخطوطات الأمازيغية؛
2. أنشطة المغرب وتجميعاته في باب العناية بالمخطوط الأمازيغي؛
3. مؤلَّفان بارزان في باب موروث أدبيّات أمازيغية تاشلحيت؛

د. مساهمة الخطير أبو القاسم-أفولاي (المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية) بعنوان: "**الموروث الكتابي الأمازيغي بالحرف العربي في فترة الحماية: تجربة لحسن البونعماني نموذجا**". وهذا تلخيص لها:

حين استقر سّي لحسن البونعماني (1909-1982) المعروف بكتاباته الشعرية والصحفية بالعربية، وبِمسؤولياته الإدارية، كتقلده منصبَ قاضٍ مفوض بمراكش في فترة الحماية، ثم منصبَ أول باشا لمدينة أكادير بعد الاستقلال، استقراراً بمراكش في النصف الأول من القرن الماضي، مع التحولات الكبرى الناتجة عن الاحتلال الفرنسي والممهّدة لخلخلة البنيات الاجتماعية والقيميّة للمجموعات الاجتماعية المختلفة

وإدماجها في بنيات الدولة العصرية الناشئة، تاركا وراءه المناخ الثقافي الذي طبع تكوينه بمنطقته الأصلية بسوس، لم يكن البونعماني يعرف أن الرأسمال/الرصيد العلمي الذي راكمه في بداية تحصيله الدراسي وتنشئته داخل أسرة علمية وصوفية يمكن أن يساعده في ولوج بعض الوظائف العصرية في بداية مساره المهني. فـلمّا تقدم للاشتغال كمتعاون مع المستمزغ الفرنسي أرسين-رو (Arsène Roux)، الذي كان مديرا لــ"ثانوية مولاي يوسف" ومديرا للأبحاث بـ"المدرسة العليا للدراسات المغربية" بالرباط مكلفا بمديرية الأبحاث اللهجية الأمازيغية، تمكـن البونعماني بفضل امتلاكه لجزء من ثقافته العالمة المحليّة، التي تتمثل في المعرفة الكتابية والتوثيقية للفقهاء القرويين، من تكييف رَأسماله المعرفي مع الوضع الجديد الذي يتطلب منه انجازَ مهامّ عمليةً/خبراتية تتضمن صياغة/تحرير **أوراق وصفية** عن الحياة الاجتماعية والثقافية المحلية باللغة الأمازيغية وبالحرف العربي.

يسعى هذا المقال إلى التعريف بإسهامات هذا الكاتب، وبمكانتها ضمن التراث المخطوط بالأمازيغية، وذلک من خلال محاولة بيان ظروف وملابسات انخراط أحد الفقهاء القرويين انخراطا مهنيا ووظيفيا في تجربته الحياتية في الممارسة الكتابية باللغة الأمازيغية. هذا زيادة على رسم السياق العامّ لهذه الممارسات، والظروف التي ساعدت على هذا المُنجَز الكتابي في باب الأدبيات الأمازيغية. ولهذه الغاية قسمنا المقال إلى أقسام أربعة. في القسم الأول حديثٌ عامّ عن الموروث الكتابي الأمازيغي؛ وفي القسم الثاني نبذةٌ عن المسار التكويني العلمي للكاتب سّي لحسن البونعماني. أما القسم الثالث فيعرض أوجه تقاطـع حياة البونعماني الشخصية ومساره المهني مع التحوّلات السوسيو-سياسية التي عرفها مغربُ جيلِه. وأخير، يخلص القسم الرابع، من كل ذلک، إلى استعراض موجز لأهم أعمال البونَعماني في حقل الأمازيغية مع بيان خصائصها من حيث الموضوع والشكل.

هـ. مساهمة محمد المنادي (المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية) بعنوان: "**الإبداع الأدبي الحديث باللغة الأمازيغية. حصيلة خمسة عقود من الكتابة**". وهذا تلخيصها:

يهدف هذا المقال إلى بيان أوجه إغناء الإبداع الأدبي باللغة الأمازيغية للمشهد الأدبي في المغرب في العقود الخمسة الأخيرة، وبيانِ ما يتصل بتلقي هذا الإبداع من قضايا وإشكالات خلال العقدين الأخيرين. فقد أَسهمتْ هذه الحساسية الأدبية الجديدة في إغناء الحركة الإبداعية المغربية وتنويع تعبيراتها، بما راكمته من

نصوص وخطابات زاخرة بالمعاني والقيم والقضايا، إلى جانب ما جادت به مسيرة الأدب المغربي عامة عبر تاريخه العريق. ولئن كان لهذا المشهد الأدبي العامّ تاريخ طويل تراوح بين المدّ والجزْر باختلاف الدول وتعاقبها، فإن الإبداع الأمازيغي ظل دائما على الهامش، بسبب لغته التي لم تفلح في أن تجد لها مكانا ضمن "الثقافة العالمة" عامة وفي أوساط النخبة الجامعية في المؤسسات الأكاديمية خاصة. إنها معضلة الآداب الشفوية عموما، أو ما يصطلح عليه عادة بالآداب الشعبية، التي لم تحظ بالاهتمام اللائق، حيث وقع جزء مهم من الإنتاج الفني والجمالي للشعوب ضحية التقاليد المهيمنة على تاريخ الأدب، والتي دأبتْ على نعت هذا الإنتاج بنعوت من قبيل "الهامشي" و"الشعبي" و"العامّي"، فحرمته زمنا طويلا من أن يكون موضوعا للبحث والدراسة ليس في الحقل الأنثروبولوجي والإثنولوجي وفي الدراسات الفولكلورية فقط، وإنما في حقل الأدب إلى جانب النصوص والأعلام التي طبعت تاريخ الآداب ووجدتْ مكانها في المقررات الدراسية وبرامج التكوين في الجامعات والمؤسسات الأكاديمية. وسنتناول وضعية هذا الإبداع الأمازيغي الحديث في هذا العمل من خلال المحاور الآتية:

1. متون الأمازيغية ومسألة الكتابة في الماضي؛
2. الإبداع الأمازيغي المعاصر المكتوب: النصوص الأولى؛
3. الألفية الثالثة وطفرة الإنتاج الأدبي الأمازيغي المنشور؛

و. مساهمة جمال أبرنوص (كلية الآداب، جامعة محمد الأول، وجدة) بعنوان: "**المكتوب الأمازيغي، ومواكبة الرصد النقدي؛ بحثٌ عن إشاريات التطريس في ديوان الملعبة الأمازيغية**". وهذا تلخيص المساهمة:

تُمثل هذه المساهمة النظيرَ المقابلَ على جميع المستويات (بما في ذلك مستوى هيكلة مواد الملف ما بين أحول البدايات والخواتم) لمساهمة الأستاذ الوافي النوحي في بداية هذا الملف. وذلك من حيث إنها تتمثل في معالجة محصورة الموضوع تفصيلية الطابع لنموذج **ملموس كامل التوثيق ومعاصر** من المكتوب باللغة الأمازيغية. وتنطلق، في القسم الأول منها، من ملاحظة ما يشيع من اعتقاد لدى كثير من الدارسين - ومنهم متخصصون في أشكال التعبير والتأليف الفنية الأمازيغية - أن اللغة الأمازيغية حديثة العهد بالكتابة، وأن كل إنتاجها إلى حدود الربع الأخير من القرن العشرين كان شفهيا تتناقله الألسن، وتعتريه بالتالي أعراض النحل والانتحال

والمحو؛ بينما الحقيقة هي أن بواكير النشاط الكتابي، بمفهوم مجرّد تدوين نصوص بهذه اللغة، أقدمُ بكثير مما يُعتقد. بعد هذه الملاحظة، يتطرق المقال، في القسم الثاني، وفي تطوير نظريّ عامّ، إلى مسألة انتقال أدب من الآداب من حال الشفهية إلى حال الكتابية، راصدا الخصائصَ البنيوية الذاتية المميزة لكل من حالتَي الأدب بذلك الاعتبار، بما يتعدّى مجرد اختلاف نوعية الحامل ما بين الشفهية/الروائية والكتابية/القرائية. وانطلاقا من ذلك الرصد النظري للفرق البنيوي ما بين الإبداع الارتجالي اللحظي العابر الذي تكون الرواية الشفهية حامله الأساسي، والإنشاء "الحولياتي" المُهيّأ والمُراجع الذي هو صناعة فنّية تتميز بالتنقيح والمعاودة، والذي تكون الكتابة حامله الأساسي، انتقل المقال – بعد توفير ذلك القسم الثاني لطائفة من المفاهيم والمصطلحات – إلى تلمّس بعض أوجه صفة **الكتابية** (المقابلة للشفهية) في أحد الأعمال الأدبية الأمازيغية من أعمال العشرية الأولى من الألفية بالمغرب. إنه ديوان "الملعبة الأمازيغية" (2008).

ولقد فتح المقال بذلك بابا نظريا واسعا من أبواب **المواكبة النقدية** للإبداع الأدبي الأمازيغي الحديث على الخصوص، من حيث تميّزه في المغرب منذ السبعينات باقتحامه لأجناس وأغراض أدبية وقتية جديدة كالشعر الغنائي والسرديات (بخلاف أدبيات "المازغي" التدينية النفَس)؛[7] إنه باب مؤشرات **خاصّية الكتابية** (scripturalité) في العمل الأدبي. ولقد تمّ التركيز، بخصوص رصد هذه المؤشرات في العمل الذي هو موضوع الدراسة والتحليل، على بعد "**التـنـاصّ**" كتقنية بناء فنية مقصودة وواعية من تقنيات الجانب الإنشائي التحريري للإبداع الأدبي. تم ذلك عبر المحاور الفرعية الآتية من القسم الثالث من المساهمة:

1. إضاءات مصطلحية؛
2. إضاءات النص الموازي؛ العنوانُ كشاهد على شعرية التهجين؛
3. ما الذي يقوله النص الأصل؟
4. مِن النصّ الأصل إلى النص المتفرع؛ تتتبع أوجه التناص.

[7] ذلك أن جعل المكتوب الأمازيغي موضوع تتبع نقدي ليس جديدا حتّى بالنسبة للنوع الأدبي القديم المسمّى بـ"المازغي" (متون منظومة تعليمية في أبواب العقيدة والعبادات والأخلاق). فقد استعرض المدلاوي، **رفع الحجاب**، 59-68، بعض مآخذ أحد مؤلفي المازغي (حماد التاميلي؛ بداية القرن 19) على بعض مؤلفات غيره من حيث إخلالها بغاية الإفهام (إفهام من لا يعرف العربية) التي هي من المقاصد العليا لذلك النوع من التأليف. لقد أخذ عليهم كثرة استعمالهم للمفردات العربية في نصوصهم، حذلقةً منهم واستعراضا لمعرفتهم بالعربية وكمؤشّرات على انتماءهم إلى أوساط النخبة العالمة، وليس لعدم وجود مقابل لتلك الكلمات في الأمازيغية.

ز. مساهمة أحمد السعيدي (جامعة ابن زهر، أگادير) بعنوان: "**الـمخطوطات الأمازيغية في سوس: دراسة في الفهرسة والنشر**". وهذا تلخيصها:

تتمثل هذه المساهمة في معالجة جانب جوهري وأساسي مكمّل لما ورد في جميع المساهمات الأخرى، من حيث إن عليه تتوقف حالة الوعي أو عدم الوعي الجمعيين بوجود رصيد أدبيّ مكتوب لأدب من الآداب. إنها مسألة الفهرسة. فهرسة المخطوط والمنشور على السواء، القديم منهما والحديث. قام الباحث، في إحاطة وكفاءة المتخصص المتمكّن نظريا وميدانيا في الحقل المعني، برسم مشهد حالة فهرسة رصيد المكتوب الأمازيغي. بشكل من شأنه، في تكامله مع بقية المساهمات، المتكاملة أصلا في ما بينها، أن يحدث تغييرا جوهريا في المعرفة بهذا الرصيد بعيدا عن العموميات في هذا الاتجاه أو ذلك.

***

إن من شأن هذه اللوحة البانورامية المعرّفة بماضي وحاضر الرصيد الأمازيغي المكتوب، المصوغة بلغة طالما وُضع حجابٌ من عدم الاهتمام بين قرّائها وبين واقع ذلك الرصيد، أن تفتح أعين النخبة عامّةً وأعينَ المسؤولين في مختلف مؤسسات وهيئات التكوين خاصة، على ما يتعين القيام به من أجل خلق جيل جديد يقوم بتوطين مؤسّـسي للبحث العلمي في هذا المضمار الذي ظل حكرا على لغات أخرى، وذلك في تعاون مع المؤسسات المتوفرة على المادة وعلى التجربة التكوينية الميدانية في باب **فيلولوجيا التحقيق** وإعداد النصوص للنشر ومختلف أوجه دراستها لغويا، وأدبيا، وإثنوغرافيا، وتاريخيا.

ولقد ختم الملف بمادتين ملحقتين: (أ) قائمة برصيد خزانة "مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية" بالدار البيضاء من المكتوب الأمازيغي، (ب) قائمة برصيد خزانة "المكتبة الوطنية للمملكة المغربية" بالرباط من نفس المادة.

المراجع المحال عليها

أفا، عمر. **الدليل الجذاذي للمخطوطات والوثائق الأمازيغية - المصادر المكتوبة بالحرف العربي في منطقة سوس**. الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية. 2015.

المدلاوي، محمد. **رفع الحجاب عن مغمور الثقافة والآداب؛ مع صياغة لعروضي الأمازيغية والملحون**. الرباط: منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، 2012. (جائزة المغرب للكتاب 2012؛ صنف الدراسات اللغوية والأدبية).

Elmedlaoui, Mohamed. “La tradition ‘Almazghi’ dans le Sous (Maroc): caractéristiques linguistiques et fonctions socioculturelles du code”. *Etudes et Documents Berbères* 35-36 (2016): 243-62.

Ould-Braham, Ouahmi (Coord.). *Etudes et Documents Berbères* 35-36 (2016): (*Les manuscrits arabo-berbères*).

Stroomer, Harry. “On religious poetry in Tashlḥiyt”. In *La recherche scientifique au service du développement.* Actes de la troisième rencontre maroco-néerlandaise, 185-93. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1992.

Van den Boogert, Nico. *Révélation des énigmes*: *Lexiques arabo-berbères des XVII*e *et XIII*e *siècles.* Travaux et Documents de l’IREMAM, no.19. Aix-en-Provence: IREMAM, 1998.

______. *The Berber Literary Tradition of the Sous. With an edition and translation of 'the Ocean of Tears' by Mohammad Awzal.* Publication of the “De Goeje Fund” XXVII. Leyde: Nederlands Institut voor het Nabije Oosten, 1997.

______. *Catalogue des manuscrits arabes et berbères du fond Roux.* Travaux et Documents de l’IREMAM, no.18. Aix-en-Provence: IREMAM, 1995.

ملف العـــدد

لمحات عن الرصيد
الأمازيغي المكتوب

مجلة المناهل، العدد 100 (خريف/شتاء 2020) : 21-46

التراث الأمازيغي المخطوط بالمغرب:
نظرات في النشأة والتطور

الوافي نوحي
المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

عرف المغرب الأقصى منذ بداية العصر الوسيط إلى غاية الوقت الراهن تغيّرات مسّت خريطته اللغوية. فمع وصول الإسلام إلى البلاد خلال القرن الأول الهجري/السابع الميلادي، صاحبتْه اللغة العربية أيضاً بوصفها وعاءَ للدين الجديد وحاملاً له؛ لكن انتشارها كان تدريجياً امتد على عدة قرون، فتعايشت مع اللغة الأمازيغية في توليفة جسّدتها بعض الكتابات التي أنتجت منذ النصف الأول من العصر الوسيط. فقد "أعارت" العربية للأمازيغية حرفها فكتبت به وترجمت.

وقد اتخذ أمر الكتابة عند الأمازيغ أربعة مناحٍ: يخص المنحى الأول التأليفَ بالعربية؛ ويتصل الثاني بالتأليف بالأمازيغية، أما الثالث فكان الترجمة من العربية إلى الأمازيغية، فيما همّ الرابع المزاوجة بين اللغتين. ويروم هذا العمل التوقف عند نماذج من الاتجاهات الثلاثة الأخيرة لرصد حجم التأليف فيها، ومقدار مساهمة الأمازيغ منذ قرون في تنشيط حركة التأليف وإنتاج الكتب...؛ وهي المسألة التي كان لبعض ولاة الأمر دورٌ مهمٌّ فيها، لما اتخذوه من إجراءات في إطار "تدبير المشهد اللغوي" (بين العربية والأمازيغية) وتصريفه بشكل يُيسّر وصول الدعوة للناس بلسانهم، وفي ذات الوقت يضمن خصائص كلّ لغة ويحفظ لها وظائفها.

1. دواعي التأليف لدى الأمازيغ

بعد أن أسلم الأمازيغ خلال النصف الثاني من القرن الأول الهجري/السابع الميلادي، كان لزاماً عليهم معرفة أحكام الدين الجديد، فأقبلوا، خاصة "نخبهم" على تعلم العربية، حتى إذا تمكنوا من إتقانها تصدوا للتأليف فيها وفي العلوم الدينية وفي غيرها، فساهموا في تعميق الإسلام في بلادهم ونشر العلم والمعرفة به. فقد ألّفوا وأبدعوا في التأليف، حتى نبغ فيهم اللغوي والمفسر والمحدّث والأصولي والطبيب والرياضي والفلكي...؛ وفي مراحل لاحقة ترجموا بعض الكتب من العربية إلى الأمازيغية، فبرهنوا على قدرتهم على الكتابة والتأليف باللّغتين، وكذا قدرة الأمازيغية للتعبير عن مضامين كثير من العلوم.

ولم يكن للتآليف التي أنتجوها فوائد معنوية فقط، بل كانت لها أخرى مادية، فتمّ تزويد السوق المحلية والمراكز العلمية بالحواضر الكبرى بالكتب، وإغناء خزانات المساجد والمدارس العلمية والزوايا...، فقد كانت الكتب تصدّر من المغرب إلى إفريقيا جنوب الصحراء، وإلى الشرق عن طريق الحجاز خلال مواسم الحج، كما كانت تستورد أيضا، فأضحى إنتاج الكتب وصناعتها وترويجها من أسباب العيش لمحترفيها.

وعموماً، يمكن القول إن الدواعي التي كانت وراء التأليف، تتراوح بين الدينية الدعوية، التي ترمي إلى تقريب الدين من أذهان عموم الناس، وبين السياسية الدعائية التي كانت تروّج لأنظمة حُكم وتيارات سياسية. والغالب أن التأليف في مراحله الأولى كان لأسباب دينية، واكتسى بعد ذلك صبغة سياسية، كما سيتضح من النماذج التي ستقف عندها هذه المساهمة.

2. تاريخ المخطوط الأمازيغي بالمغرب[1]

بالرغم من صعوبة التأريخ لظهور التأليف عند الأمازيغ، إلاّ أنه إذا سلمنا بصحة ما نسبته بعض المدونات التاريخية لمدعي النبوة صالح بن طريف البورغواطي (الربع الأول من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي)،[2] من وضعه "قرآنا" لقومه باللغة الأمازيغية وبالحرف العربي، ضاع ولم تصلنا منه إلا بعض المقاطع مترجمة إلى العربية، فسيكون هذا من أقدم المخطوطات التي تمّ تأليفها بالمغرب بشكل شبه مطلق.[3]

---

[1] غنيّ عن البيان أن المخطوط ما خُطَّ باليد، سواء بيد مؤلفه أو ناسخ في عصره أو لاحقٍ على عصره وبقي على حاله. ويقابله المطبوع، وهو ما طبع على الآلات، ووزع ونشر. ولفظة "المخطوط" حديثة بعد ظهور الطباعة، لهذا لا نجد لها ذكراً في كلام المتقدمين. والمخطوطات أنواع عديدة، منها: الخزائني، والدّعي، والمرحلي، والهجين، والحديث، والفريد، والمنسوب، والمطلق... وغيرها. (للتوسع في أنواع المخطوطات ودلالاتها، يُراجع: أحمد شوقي بنبين ومصطفى الطوبي، **مصطلحات الكتاب العربي المخطوط (معجم كوديكولوجي)** (الرباط: مطبوعات الخزانة الحسنية، 2011)، 311-315).

[2] أعلن صالح بن طريف نبوته، وأظهر نحلته سنة 127هـ/744م.

[3] انظر معلومات وافية عن "قرآن" بورغواطة عند: أبو عبيد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي (ت. 487هـ/1094م)، **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، نشر البارون دوسلان (الجزائر: مطبعة الحكومة العامة، 1857)، 134-141. وتعتبر المادة التي أوردها البكري عن بورغواطة الأصل الذي أخذ عنه كل اللاحقين عليه. ولمعرفة المزيد عن بورغواطة، راجع: أحمد الطاهري، **المغرب الأقصى ومملكة بني طريف البرغواطية خلال القرون الهجرية الأربع الأولى** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2005)؛ إبراهيم حركات، "برغواطة"، **معلمة المغرب**، الجزء 4 (الرباط: الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر - مطابع سلا، 1991)، 1165-1170.

Alfred Bel, *La religion musulmane en berbèrie* (Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1931), vol. I; Lionel Galand, "Baquates et Bergwata", *Hespéris* XXXV (1948): 205-6; Roger Le Tourneau, "Barghwata", in *Encyclopédie de l'Islam*, vol. I, nouvelle édition (Leiden-Paris: Brill-Maisonneuve et Larose, 1991), 1075-6; Tadeusz Lewicki, "Prophètes antimusulmans chez les berbères médiévaux", *Bulletin de l'Association Espagnola de Otientalista* (1967): 146-54; Mohamed Talbi, "Hérésie, acculturation et nationalisme des berbères Bargwata", in *Etudes d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale* (Tunis: Publications de l'université de Tunis, 1982), 81-104.

وبعد التجربة البورغواطية ببسيط تامسنا، توقفنا المصادر التاريخية على تجربة مماثلة ظهرت ببلاد غمارة، التي تنبأ بها رجل آخر، في نهاية القرن 3هـ/9م، يسمى حاميم بن مَنَّ الله، ووضعه "قرآناً" لأتباعه باللّسان الأمازيغي،[4] مؤلَّف من تهاليل وابتهالات، ومن تعاليم مختلفة (معدلة) عن تعاليم الإسلام من صلاة وصوم وزكاة، مع إبطال الحج،[5] وإلزام الأتباع بعبادات خاصة.[6] فصارت ديانة حاميم تلك "توليفة امتزجت فيها التعاليم الإسلامية المحرفة بالمعتقدات البربرية".[7]

بالرغم من شحّ الأخبار المتصلة بهذين الكيانين (بورغواطة وغمارة)، فما وصلنا عنهما يتفق في وضع زعيميهما كتاباً لأتباعهما مدوّن باللسان الأمازيغي، واختيار هذا اللسان، بشكل رسمي، للتواصل معهم وبثّ التعاليم فيهم.

بعد ذلك شهد التأليف بالأمازيغية بعض النمو، خاصة في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، مع الموحدين. فهذا ابن تومرت الـمدرك، من جهة، للمستوى المتدنّي جداً للعربية أو المنعدم لدى المصامدة، والطامح، من جهة ثانية، لأن يتألفهم في سبيل إنجاح مشروعه السياسي لعلمه أنْ لا نجاح له بغيرهم، قد سلك من الأساليب ما يضمن له نشر أفكاره بينهم، ومن ذلك وضعه بنفسه بعض التآليف الموجهة للأتباع باللسان الغربي، كما تنعته المصادر.[8] لذا، كان من السباقين إلى التأليف به، لأنه من أفصح أهل زمانه في ذلك اللّسان.[9] وكان "أول ما دبّر به أمْرهم أنه ألّف لهم كتاباً سماه (التوحيد) باللسان البربري، وهو سبعة أحزاب، عدد أيام الجمعة، وأمرهم بقراءة حزب واحد منه كل يوم إثر صلاة الصبح بعد الفراغ من حزب

[4] واللفظ عند البكري في **المُغرب**، 100: "ووضع لهم قرآناً بلسانهم".

[5] حسن الفيگيگي، "حاميم"، **معلمة المغرب**، الجزء 10 (الرباط: الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر- مطابع سلا، 1998)، 3286-3287.

[6] تجد تفاصيلها عند البكري، **المُغرب**، 100.

[7] Roger Le Tourneau, "Ha-mim", in *Encyclopédie de l'Islam*, vol. III, nouvelle édition (Leiden-Paris: Brill-Maisonneuve et Larose, 1990), 137.

للاستزادة من موضوع "حاميم الغماري"، انظر: عبد الباري الطيار، **ثوار و"أنبياء" من غمارة**، الجزء 1 (الرباط: مطبعة أمبريال، 1997). Georges Marçais, *La berbèrie musulmane et l'orient au moyen âge* (Paris: Aubier, 1946), 128; René Basset, *Recherches sur la religion des berbères* (Paris: Ernest Leroux, 1938), 175-82; Tadeusz Lewicki, "Prophètes, devins et magiciens chez les berbères médiévaux", *Folia Orientalia* VII (1965).

[8] يقصد به "اللّسان البربري". ويرد في المصادر بأسماء أخرى منها: "اللسان المصمودي"، و"اللسان العجمي"، و"اللسان المغربي"، و"اللسان المرابطي" وغيرها.

[9] انظر: عبد الواحد المراكشي (ت. 647هـ/1249م)، **المُعجب في تلخيص أخبار المغرب**، ضبط وتصحيح وتعليق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1978)، 274؛ مجهول (رجح الأستاذ محمد المنوني أنه ابن السماك العاملي، القرن 8هـ/14م)، **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 1979)، 110؛ أبو العباس شمس الدين أحمد ابن خلكان (ت. 681هـ/1282م)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، الجزء 5، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1968-1977)، 46.

القرآن".[10] وتذكر بعض الروايات أنه ألزمهم بحفظه، "وقال لهم: من لا يحفظ هذا التوحيد فليس بمؤمن، وإنما هو كافرٌ لا تجوز إمامته ولا تؤكل ذبيحته، فصار هذا التوحيد عند قبائل المصامدة كالقرآن العزيز".[11]

ويضيف صاحب **الحلل الموشية** أن ابن تومرت وضع لأصحابه كتابين آخرين، مختلفين عن السابق ذكره، واحد "سماه بالقواعد، وآخر سماه بالإمامة، هما موجودان بأيدي الناس إلى هذا العهد [القرن 8هـ/14م] ودوّنهما بالعربي والبربري".[12] غير أن أيّاً من الكتب الثلاثة في صيغته المصمودية لم يصل إلينا للأسف.

ومن حرص المهدي على تسهيل تواصله مع الأتباع، وتسريع وثيرة تأثيره في المجتمع لتبليغ آرائه للناس، لم يكتف بالتأليف لهم بلسانهم فقط؛ بل كان يتولى تدريس كتبه للقوم بنفسه وشرحها بذلك اللسان. فقد "كان من حزمه وحرصه على هداية الخلق واستمرار كلمة الحق، أن سهّل على الناس طرق الاستدلال، ووضع تصانيف للعقائد رفعاً للالتباس عليهم، وبياناً للإشكال. وكان يأتي كل قوم بلغتهم، وكل طائفة من بابها، حتى لقد رأيت له عقيدة باللّسان البربري وبالمصمودي. ولم يزل رضي الله عنه على ذلك إلى أن اشتهرت الطريقة الدينية واتضحت الملّة الحنيفية".[13]

لقد استأثرت تدابير ابن تومرت واجراءاته التي همّت اللغة في المجال الدعوي، باهتمام كبير من لدن الدارسين. وقد سمّى ألْفرِد بِلْ (Alfred Bel) استعمال ابن تومرت للأمازيغية في المجال الديني "إصلاحاً" شبّهه بما فعله زعماء الإصلاح الديني في أوربا المسيحية بإزاء اللغة اللاتينية.[14]

وفي مجال الزهد والتصوف، تتحدث كتب الطبقات والتراجم والمناقب عن الكيفيات التي كان العُبّاد والزهّاد بالمغرب يتواصلون بها مع مريديهم، فنجد بعضهم

---

[10] "وهو يحتوي على معرفة الله تعالى، وسائر العقائد كالعلم بحقيقة القضاء والقدر، والإيمان بما يجب لله تعالى، وما يستحيل عليه، وما يجوز وما يجب على المسلم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وواخى بينهم فيه". انظر: مجهول، **الحلل الموشية**، 109-110؛ وورد هذا النص، مختصراً، عند ابن القطان المراكشي (ق. 7هـ/ 13م)، **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان**، تحقيق محمود علي مكي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990)، 129؛ كما أورده عبد الواحد المراكشي بصيغة: "وألّف لهم عقيدة بلسانهم"، المراكشي، **المُعجب**، 274.

[11] علي ابن أبي زرع الفاسي (ت. 726هـ/ 1325م)، **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، تحقيق عبد الوهاب بنمنصور (الرباط: المطبعة الملكية، 1999)، 226-227.

[12] مجهول، **الحلل الموشية**، 110.

[13] أبو عبد الله محمد بن أبي العباس أحمد بن إسماعيل بن علي الأموي ابن النقاش، **الدرة المفردة في شرح العقيدة المرشدة**، مخطوط بالمكتبة الوطنية للمملكة المغربية، رقم 283 ق، و2691 ك، ص 305. (نقلاً عن عبد المجيد النجار، **المهدي بن تومرت، حياته وآراؤه، وثورته الفكرية والاجتماعية، وأثره بالمغرب** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983)، 455).

[14] ألْفرد بِـلْ، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، من الفتح العربي حتى اليوم**، ترجمة عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987)، 265.

يستعمل العربية في وعظه وإرشاده، ومنهم من يستعمل الأمازيغية، إما لقلة بضاعته في العربية أو رغبة في التواصل مع الأتباع بلسانهم، ومنهم من يزاوج بين اللّسانين حسبما يقتضيه المقام.[15]

غير أنه لم يصلنا شيء مدوّن مكتوب لهم باللّسان الأمازيغي، أو حتى أخبار عن وجود تآليف به، خلا ما ذكره محمد الصغير الإفراني، في معرض ترجمته ليحيى بن عبد الله بن سعيد بن عبد المنعم الحاحي (ق. 11هـ/17م) من أنه "وضع تأليفاً في أهوال الآخرة، يقرأه على الزوار بالعربية و**العجمية**".[16]

غير أن التأليف بالأمازيغية سيشهد طفرة ملحوظة في العصر الحديث، خاصة مع ظهور تقليد في الكتابة يسمى (الْمازْغي)، وهو "كل ما كتب باللغة الأمازيغية (تاشلحيت) مدونة بالحرف العربي منذ بداية النصف الثاني من القرون الوسطى (حوالي القرن 12) إلى منتصف القرن العشرين. وخلال كل تلك الفترة كان الحرف العربي (...) هو الحرف المستعمل في تدوين تلك الآداب".[17]

أما المواضيع التي تتناولها أدبيات هذا الفن، فإنه "يغلب عليها المضمون الديني عقيدة وشرعاً (...) وأدبيات الأخلاق والتصوف، من وعظ ونصيحة وإرشاد (...) ومرويات التأمل والاعتبار (...) إضافة إلى مسائل تتعلق بالأعراف (...) وبحياة العادة (...) زيادة على مؤلفات في الصناعة المعجمية المزدوجة اللسان (...) إضافة إلى مؤلفات أخرى في معارف الوقت من طب وصيدلة وتوقيت وفلك، إلخ".[18]

أما الغاية الكامنة خلف نشوء أدبيات المازغي فهي وظيفة التنشئة الدينية، والتأطير الاجتماعي على هدي مرجعية الدين الإسلامي، قصد إدماج الفرد في منظومة مجتمع ضبط شؤونه إلى حد بعيد على هدي الشريعة الإسلامية.[19]

---

[15] من ذلك حديث ابن الزيات التادلي عن المتصوف أبو ولجوط تُونارْتْ بن واجرّام الهزميري (ت. سنة 608هـ/1211م) الذي كان واعظاً بليغاً في قومه باللسان المصمودي. راجع: أبو يعقوب يوسف ابن الزيات التادلي (ت. 627هـ/1230م)، **التشوف إلى رجال التصوف**، تحقيق أحمد التوفيق (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1984)، 401 (الترجمة رقم 223). وكذا كلامه عن أبي يعزى يِلَنّورْ (المشهور بمولاي بوعزة) الذي لم يُعرف عنه علم بالعربية، إنما كان كل وعظه ودعائه باللّسان الغربي، فاتخذ ترجماناً يشرح كلامه لزائريه ممن لا يفهمون اللسان (**التشوف**، 218).

[16] محمد الصغير الإفراني (ت. 1156هـ/1743م)، **نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي**، تحقيق عبد اللطيف الشادلي (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1998)، 309-310.

[17] محمد المدلاوي المنبهي، **رفع الحجاب عن مغمور الثقافة والآداب؛ مع دراسة لعروضي الأمازيغية والملحون** (الرباط: منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، 2012)، 23.

[18] المدلاوي المنبهي، **رفع الحجاب**، 25.

[19] المدلاوي المنبهي، **رفع الحجاب**، 27. وللاستزادة في الموضوع، يمكن الرجوع إلى عمل آخر للأستاذ المدلاوي:

Mohamed Elmedlaoui, "La tradition '*Almazghi*' dans le Sous (Maroc): caractéristiques linguistiques et fonctions socioculturelles du code", *Etudes et Documents Berbères* 35-36 (2016): 243-62.

ونتج عن هذا النهج في الكتابة كمٌّ كبير من التآليف، منثورة ومنظومة، شملت مجالات العقيدة والفقه والمعاملات، والتصوف والرقائق والإرشاد والوعظ...، وكان الفقهاء هم أكثر من تبنى هذا الاتجاه في الكتابة لفوائده العديدة، المتمثلة أساساً في تبسيط المعرفة الدينية، وتقريب مقاصد الدين من فهم عوام الناس. كما كانت التآليف من هذا النوع تُدرّس بالمدارس العلمية العتيقة المنتشرة في بقاع متعددة من المغرب. وفضلاً عن علوم الدين، شمل التأليف موضوعات أخرى مثل الطب والتداوي بالأعشاب، والفلك والتوقيت والتنجيم، والفلاحة والحساب...

كان الفقهاء من أبرز الذين يدافعون عن هذا اللون من التأليف. وقد ساقوا له من المبررات ما عبّر عنه أحدهم، وهو إبراهيم بن عبد الله أژْناگ (ت. 1005هـ/1596م) حين حثّ من لا يعلم العربية على أن يقرأ كتب المازغي. نظَم ذلك في أبيات شعرية وفق ذات الاتجاه في الكتابة:[20]

مانِي خ سّوا يان يسّـــنّ كْرا د-يان يجهلنِ

"كيف يستوي من يعلم ومن هو جاهل!"

ور سّوا يازال د-ييض؛ لعيلم يگـــا نّـــورِ

"فلا يستوي النهار والليل؛ فالعـلم نـورٌ"

يـان ور يژضـارن ي-لْعـارابي ا-تّن يفهـمِ

"من ليس بوسعـه فهـم العـربية"

يــغْر لمـازغي لْعوام؛ يلّا گيسْـن لْبايـانِ،

"فليقرأ المازغي الموضوع للعوامّ؛ ففيه البيان"

وقد اعترض بعض الناس على هذا النوع من التأليف في وقت من الأوقات، غير أن الرجل نفسه تصدى للمعترضين، سائلاً إياهم عن الكتاب (يقصد القرآن أو السنة أو كتاباً معتبَراً عند المسلمين) الذي نصّ على عدم جواز تعليم الدين وشرحه للناس بلسانهم. وصاغ السؤال مرة أخرى بشعر على ذات المنحى:[21]

مانِي غ يلاَّ لْكتَابْ ينَّانْ ور يزْرِي إيّانْ

"أين يوجد الكتاب الذي فيه عدم جواز"

أيْمْلْ دِّينْ نْ رْبِّي ئِلاَقْوَامْ سْ لْمَازْغِيِّي

وانظر أيضاً حواراً في الموضوع، أجرته معه جريدة العلَم المغربية، ونشر في عدد يوم 4 يوليوز 2012.

[20] ذكر ذلك في كتابه: **المازغي**. نسخة المكتبة الوطنية بالرباط، رقمها: 127ق.

[21] كتاب **المازغي**، نسخة المكتبة الوطنية بالرباط، رقمها: 127ق.

"تفسير الدين [الإسلامي] للناس باللسان الأمازيغي؟"

يسْ ورْ يطّافْ رَاسُولُو اللهْ تّْرْجَمَانْ

"ألم يكن لرسول الله ترجمان/ تراجمة"

وِيلِّي تّْبِينِّنْ أغَارَاسْ ئِلاَدْمِيِّنْ

"الذين يُبيِّنون الدين للناس"

كويَانْ مْلِينْ أسْ أغَارَاسْ سْ وَاوَالْ دَ أسِ

"يرشدون كل واحد باللسان الذي"

ئِسَاوَالْ وُرْ أسْ نِّنْ مْحْتُومْ نْ لْعْرْبِيًّا

"يفهمه، ولا يوجبون عليه العربية"

ولم يفت العلاّمة أبا علي اليوسي تنبيه الفقهاء على ضرورة مراعاة مستوى إدراك عوام الناس، وعدم مطالبتهم بفهم أكثر مما يطيقون، وأوضح أن معنى الإخلاص الذي يجب على العامة هو الإيمان بوجود الله، ولا معبود سواه، سواء عرفوا ذلك من لفظها أو لا، لأن الكلمة عربية والأعجمي لا حظ له في دلالتها، وإنما حسبه أن يترجم له مضمونها. لذا خاطب بعضهم بقوله: "إنْ أردت نفع الناس فقرّر لهم العقائد بالقدر الذي يبلغونه، وحدّث الناس بما يفهمون، كما في الحديث الشريف".[22]

3. الأمازيغ والكتابة بالحرف العربي

أما عن كيفية تملّك علماء الأمازيغ وفقهاءهم للحرف العربي واستعماله أداةً للكتابة والتأليف بلغتهم، فلقد ساهم في ذلك الوجود العربي المتدرج بالمغرب، هذا الوجود الذي كان محدوداً في البداية، ومنذ زمن الفتوح، تمثل في استخلاف عقبة بن نافع لصاحبه شاكر بن عبد الله الأزدي لدى المصامدة ليعلمهم الدين والعربية.[23] مروراً بعصر الولاة وقصة العلماء الذين خلفهم موسى بن نصير في الناس لنفس الغاية أيضاً. دون إغفال الخبر عن "غزوة الأشراف" ودخول العرب جبل درن.[24] يشار كذلك

[22] الحسن بن مسعود اليوسي (ت. 1102هـ/1691م)، **المحاضرات**، نشر محمد حجي (الرباط: دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1976)، 92-93.

[23] دخل شاكر المغرب مع عقبة، وتأسس رباط باسمه في المكان المعروف الآن بسيدي شيگر، على بعد حوالي 85 كلم من مراكش على طريق الصويرة. تواترت أخباره في المصادر بوصفه ملتقى للعلماء والصالحين والمجاهدين إلى حدود القرن 7هـ/13م. للمزيد عنه انظر: التادلي، **التشوف**، 51-52، هـ 34؛ محند أيت الحاج، "رباط شاكر"، **معلمة المغرب**، الجزء 13 (الرباط: الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر-مطابع سلا، 2001)، 4254.

[24] فقد أورد صاحب **الاستبصار** أن "جبل درن، ويقال إنه أكبر جبال الدنيا (...) وفيه قبائل كثيرة من المصامدة، ويقال إنهم من العرب قد دخلوا تلك البلاد وسكنوا تلك الشعاب في الفتنة الواقعة عند هزيمة ميسرة [يقصد ما حصل بعد وفاة ميسرة بن خالد بن حميد الزناتي وخالد بن حبيب الفهري] التي تسمى غزوة الأشراف، فكان البربر يطلبون العرب فتوغلوا في تلك الجبال وتناسلوا فهم أهلها على الحقيقة لأنهم أحيوها". انظر: مجهول (رجّح محمد بنشريفة أن يكون ابن عبد ربه الحفيد/ ت. 602هـ/1206م)، **كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار**، نشر وتعليق سعد زغلول عبد الحميد (الدار البيضاء - بغداد: دار النشر المغربية - دار الشؤون الثقافية العامة، 1986)، 211.

إلى أفواج متفرقة من العرب التحقت بالمغرب الأقصى عند اندلاع أزمة الخلافة بالمشرق وظهور الفرق وانتشار الدعاة بغرب الرقعة الإسلامية فيما بين بداية القرن الثاني للهجرة ومنتصف القرن الثالث/الثامن والتاسع الميلاديين، "والظاهر أن قيام كيانات عربية بهذه الرقعة خلال نفس الحقبة قد مثّل عامل استقطاب بالنسبة لبعض مكونات النخب العربية عند التحاقها بأمويي الأندلس وأدارسة المغرب الأقصى ثم بالأئمة الفاطميين بالمغرب الأوسط وإفريقية".[25]

وبدأ الوجود العربي في الظهور والتبلورِ مع فترة الأدارسة، متجسداً في استقبال مدينة فاس في عهد إدريس الثاني لهجرتين عربيتين متفاوتتين في الحجم، ولا شك كان لهما بعض الأثر في نشر العربية بشكل من الأشكال:

- الهجرة الأولى كانت لعرب إفريقية، ففي سنة 189هـ/805م، رحل إلى فاس مهاجرون من العرب القيروانيين المشكَّلين من عدة قبائل "من القيسيّة، والأزْد، والخزرج، وبني يحصب، والصدف وغيرهم"[26] من الناقمين على الأغالبة. وكان عدد فرسانهم خمسمائة فارس، فيما كانت بيوتاتهم بفاس تقدر بثلاثمائة بيت (وقيل خمسمائة بيت)، نزلوا بعدوة القرويين التي سميت باسمهم. فاستوزر إدريس الثاني عمير بن مصعب الأزدي، واستقضى عامر بن محمد بن سعيد القيسي، كما ولّى الكتابة أبا الحسن عبد الله بن مالك المالكي الأنصاري الخزرجي.[27]

- أما الهجرة الثانية، فتشكلت من ربضيّي قرطبة بالأندلس، خاصة سكان ربض شقندة، الذين تمّ إجلاؤهم عن قرطبة بعد فشل ثورتهم على الأمير الحَكم الأول بن هشام بن عبد الرحمن الأموي (تولى الحكم من سنة 180هـ/796م، إلى وفاته سنة 206هـ/822م)، والتي اندلعت يوم 13 رمضان 202هـ/25 مارس 818م، "احتجاجاً على توظيفه بعض المكوس، وعلى أشياء تتعلق بذاته، من بطالة وإخلاد لحياة اللهو والخمر".[28] فتفرقوا في أنحاء الأندلس، وهاجر قسم منهم إلى الإسكندرية، وقسم آخر إلى فاس قوامه ثمانية آلاف بيت.[29]

---

[25] محمد القبلي، "العرب"، **معلمة المغرب**، الجزء 18 (الرباط: الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر-مطابع سلا، 2003)، 6031.

[26] علي الجزنائي (ق. 9هـ/ 15م)، **جَنَى زهرة الآس في بناء مدينة فاس**، تحقيق عبد الوهاب بن منصور (الرباط: المطبعة الملكية، 1991)، 17-19.

[27] الجزنائي، **جَنَى زهرة الآس**، 13.

[28] محمد المغراوي، "الربضيون"، **معلمة المغرب**، الجزء 13 (الرباط: الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر-مطابع سلا، 2001)، 4268.

[29] انظر: ابن أبي زرع الفاسي، **الأنيس المطرب**، 56-57؛ الجزنائي، **جَنَى زهرة الآس**، 26.

وقد أحسن الأمير إدريس الثاني وفادة أولئك الربضيّين، فآواهم وأكرم نزُلهم، وواساهم في محنتهم، وأقطعهم أرضاً أسسوا عليها "عدوة الأندلسيّين" المنسوبة إليهم. وفيها تساكنوا مع الكثير من سكان الناحية، من قبائل مصمودة، وصنهاجة، وزناتة، ولواتة...، وبنوا أحياء العدوة وفق الطراز المعماري الأندلسي، وبثّوا فيها عاداتهم الاجتماعية، وتقنياتهم في الفلاحة والصناعة.[30]

وعموماً، يبدو أن هذه الهجرات العربية المبكرة والمتدرجة إلى المغرب الأقصى، ساهمت بشكل ما في غرس النّوى الأولى لتعريب المجتمع المغربي.

وفي العصر المرابطي، وردت عدة إشارات عن انخراط عناصر عربية في الجيش، ينتمي بعضها إلى العرب الوافدين على فاس، من إفريقية والأندلس، زمن الأدارسة المشار إليه أعلاه. فضلاً عن عناصر من بني هلال ممن تسربوا إلى المغرب الأوسط، وشاركوا في حروب الأندلس أيام علي بن يوسف، خاصة في جوازه الثاني الذي كان سنة 513هـ/1119م، فقد "جاز معه خلق كثير من المرابطين والمتطوعة من العرب، وزناتة والمصامدة وسائر قبائل البربر".[31] وبالرغم من جهلنا لعدد العرب الذين عملوا في صفوف الجيش المرابطي، فقد يكونوا ساهموا في بسط العربية بالمغرب.

غير أن أخصب عصر تجسد فيه الوجود العربي بالمغرب بشكل جليّ، كان هو العصر الموحدي، الذي تميّز بمسألتين: الأولى، أن البلاد شهدت توافداً كبيراً للعنصر العربي، بل "استقداماً رسمياً" له؛ والثانية، نهجُ سياسة رسمية حيال الوضع اللغوي بشكل غير مسبوق، كما تبيّن مما سبق ذكره.

بعد هذه التوطئة العجلى، يمكننا الوقوف عند نماذج من هذا التراث المخطوط، بغاية التمثيل لا التقصّي، لأن هذا يتطلب وقتاً كبيراً وجهداً جماعياً. فما تملكه الأسر والمدارس العتيقة والزوايا... من المخطوط الأمازيغي كثير. والناظر فيما يَرِد من أصول المخطوطات الأمازيغية كل سنة على جائزة الحسن الثاني للمخطوطات التي ترعاها وزارة الثقافة،[32] وعلى جائزة الثقافة الأمازيغية، التي ينظمها المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، وما يُعرض على هامش بعض المواسم الدينية من مصورات لها... يدرك حجم هذا التراث وغزارته التي تتطلب تضافر الجهود لجرد الممكن منه بعد إقرار تحفيزات لإخراجه وتوفير الصيانة له.

[30] المغراوي، "الربضيون"، 4269.

[31] ابن أبي زرع الفاسي، **الأنيس المطرب**، 206.

[32] راجع: **دليل جائزة الحسن الثاني للمخطوطات** (الرباط: مطبعة دار المناهل، (خاصة أدلة الدورات الأخيرة، بين: 2006 و2018).

4. نماذج من الإنتاج الأمازيغي المخطوط

سبقت الإشارة إلى أن التأليف عند الأمازيغ اتخذ أشكالاً أربعةً، هي: التأليف بالعربية فصلنا فيه أعلاه؛ ثم التأليف بالأمازيغية؛ والترجمة من العربية إلى الأمازيغية؛ وأخيرا المزاوجة بين اللغتين. وفيما يأتي نماذج من الأشكال الثلاثة الأخيرة:

التأليف بالأمازيغية

- **لْمَازْغِي**: لإبراهيم بن عبد الله بن محمد بن علي الصنهاجي أزناگ (ت. 1005هـ/1596م). هو مؤلف في التوحيد والوعظ والفقه والميراث والنحو والفلك وغيرها...[33]

- **منظومة في القضاء والقدر**: لمحمد بن عبد الله بن المبارك المسفيوي (ت. 1329هـ/1911م). تتألف من نحو 140 بيتاً.[34]

- **نصيحة الفقير**: للمسفيوي نفسه، وهي في التصوف، تقع في 153 بيتاً.[35]

- **كتاب التوحيد**: لمحمد بن يحيا أومحمد گّوجويي التّيزختي (ت. 1214هـ/1799م).[36]

- **كتاب البدع**: للحسن بن أحمد التملّي الجزولي الإراژاني (ت. 1308هـ/1891م): وهو منظومة في حوالي ألف وخمسمائة بيت.[37]

- **منظومة في معنى الإيمان والإسلام والإحسان**: لأحمد بن عبد الرحمن الجشتيمي التملّي (ت. 1269هـ/1879م).[38]

- **معاني كلام الأديب حمّ المزغي**،[39] لجامعه عبد القادر بن محمد الصويري.

---

[33] توجد منه نسخة بالمكتبة الوطنية بالرباط، رقمها: 127ق. ترجمة المؤلف عند محمد المختار السوسي في: **رجالات العلم العربي في سوس من القرن الخامس الهجري إلى منتصف القرن الرابع عشر**، نشر رضى الله عبد الوافي المختار السوسي (طنجة: مؤسسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع، 1989)، 52؛ **المعسول**، الجزء 16 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح، 1961)، 97؛ **سوس العالمة** (المحمدية: مطبعة فضالة، 1960)، 180.

[34] توجد منها نسخة بالمكتبة الوطنية بالرباط، ضمن مجموع تحت رقم: 127ق.

[35] توجد منها نسخة بالمكتبة الوطنية بالرباط، ضمن مجموع يحمل رقم: 127ق. وتشتغل الباحثة سميرة مزين بتحقيق هاتين المنظومتين للمسفيوي في إطار بحث جامعي بكلية الآداب بالرباط.

[36] نسبة إلى (أوْجّو) من قبيلة إسافن ن أيت هارون. وهو من تلامذة الحضيگي. انظر: محمد المختار السوسي، **المعسول**، الجزء 6 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح، 1963)، 205. توجد نسخة مخطوطة من الكتاب بخزانة خالد العثماني، إنزگان.

[37] راجع ترجمة المؤلف عند محمد المختار السوسي، **المعسول**، الجزء 19 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح، 1963)، 45؛ **سوس العالمة**، 204. وللمزيد، انظر: عمر أفا، **الدليل الجذاذي للمخطوطات والوثائق الأمازيغية، المصادر المكتوبة بالحرف العربي في منطقة سوس** (الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2015)، 501-502. يشار إلى أن الأستاذ محمد أديوان يشتغل منذ مدة بتحقيق هذا المخطوط.

[38] توجد منه نسخة بالمكتبة الوطنية بالرباط، ضمن مجموع تحت رقم: 681د.

[39] يقصد الشاعر المعروف سيدي حمّو الطالب.

انتهى من تأليفه بمدينة الصويرة سنة 1904، وأهداه للسلطان محمد بن يوسف. توجد نسخة منه بالمكتبة الوطنية بالرباط، تحت رقم: 1321د.[40]

الترجمة من العربية إلى الأمازيغية

شهد العصر الحديث اهتماماً متزايداً بالمسألة اللغوية، فلوحظ ظهور حركة ترجمة لبعض المدونات الفقهية، وعلوم القرآن، وكتب الحديث والسيرة والعقيدة، والرقائق والأذكار والتصوف...، من العربية إلى الأمازيغية، وفي الآتي نماذج منها:

• القرآن الكريم

رغم حذر الفقهاء المغاربة وإحجامهم في السابق عن ترجمة معاني القرآن الكريم إلى الأمازيغية واستعمالها في تفسيرهم له لطلبتهم، فقد ظهرت بعض المحاولات منذ القرن السابع عشر لكنها لم تكتمل، فقد وصلتنا ترجمة لمعاني سورة الفاتحة منسوبة لمحمد بن سعيد الميرغتي (ت. 1088هـ/1678م).[41]

ومن المحاولات التي يمكن إدراجها في هذا الباب، ما عقد العزمَ على إنجازه الفقيه محمد بن امحمد بن عبد اِلله بن يعقوب السملالي السوسي (ت. سنة 1122هـ/1710م) الذي استفتى معاصرِه العلاّمة الحسن بن مسعود اليوسي (ت. سنة 1102هـ/1690م) في أمر الترجمة قبل الإقدام عليها، فكان أنْ استحسن الشيخ اليوسي الفكرة، لكنه أحاط تنفيذها بشرطين، مع تفضيله ترجمة تفسير من التفاسير لا النص القرآني نفسه.[42] لكن لا ندري هل أخرج الفقيه السملالي مشروعه للترجمة ذاك أم عدَل عنه.

أما في الفترة الراهنة، فقد ظهرت منذ نهاية القرن العشرين أربع ترجمات لمعاني القرآن الكريم إلى الأمازيغية، منها ثلاث أنجزت بالجزائر،[43] وواحدة بالمغرب.[44]

---

[40] المكتبة الوطنية للمملكة المغربية، **فهرس المخطوطات الأمازيغية**، سلسلة فهارس (الرباط: طباعةLe messager.com، 2015)، 106.

[41] أنظر نصها، مصوّراً ومرقوناً عند: أفا، **الدليل الجذاذي**، 43-44.

[42] مقتطف من جواب العلاّمة اليوسي:

" أما تفسير القرآن باللغة البربرية، فلا بأس به مع شرطين: أحدهما: تحري الصدق، والتحصّن بجُنّة لا أدري، والثاني: التبحر وحصول المعرفة التامة بالمراد، مع معرفة موضوعات الألفاظ العربية القرآنية، وتحقيق حقيقتها ومجازها، وتصريحها وكنايتها، وغير ذلك. مع معرفة تطبيق ذلك على الألفاظ العجمية التي يقع التفسير بها، لئلا يقع الخطأ في إيراد لفظ مكان لفظ لا يرادفه. وذلك محتاج إلى معرفة تامة، وفطنة قوية. وهذا أمر صعب، ومن صعوبته يوجد فحول المفسرين يتّبع بعضهم بعضاً في كثير من العبارات، والأحوط مع ذلك أن يسرد تفسيراً من التفاسير السهلة، ثم تفسير ألفاظ المفسر لا ألفاظ القرآن...". انظر النص الكامل لجواب اليوسي عند: محمد المختار السوسي، **المعسول**، الجزء 5 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح، 1961)، 52-53.

[43] محند طيب حاج، **ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الأمازيغية (اللهجة القبائلية)** (المدينة المنورة: مطبوعات مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2011).

كما يشتغل فريق من الباحثين والفقهاء في إعداد ترجمة جديدة لمعاني القرآن الكريم إلى الأمازيغية، بإشراف من وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية.

- **التفسير**

على غرار إحجام الفقهاء واحتياطهم من ترجمة معاني القرآن الكريم، لوحظ ذات الحذر فيما يتصل بعلوم القرآن عموماً، من تفسير وقراءات وغيرها...، لذا، لم يشع في الموضوع غير كتابين، واحد في التفسير وآخر في ضبط رسم القرآن الكريم:

- **تفسير آيات قرآنية في الوعد والوعيد**، لمؤلف مجهول. نسخة منه بالمكتبة الوطنية بالرباط، ضمن مجموع رقمه: 95د.[45]
- **أرجوزة في ضبط رسم القرآن الكريم (الأنصاص)**: لسعيد أكْرّامو السملالي (من أهل القرن 9هـ/15م).[46]

- **الحديث النبوي**

- **تأليف في الحديث**: للفقيه أحمد بن محمد البعقيلي السوسي، جمع فيه جملة من أحاديث الزهد والإعراض عن الدنيا، ينتصر بها للتصوف في وجه مناهضيه من الفقهاء والمحدّثين.[47]
- ترجمة كتاب **رياض الصالحين**: للإمام شرف الدين النووي (ت. 676هـ/1277 م)، أنجزها الفقيه عبد الله بن علي الإلْغي.[48]
- ترجمة كتاب **الأربعين النووية**، للإمام شرف الدين النووي نفسه، ترجمه محمد المختار السوسي، سنة 1939، ونسخه أخوه عبد الله بن علي الدرقاوي تلبية لرغبة أختهما لالّة أمينة.[49]

Ramdane Ait Mansour, *Leqwran s tmaziyt* (*Traduction du Coran en Kabyle*) (Alger: Édition Zyriab, 2006); Kamal Nait Zerrad, "*Essai de traduction partielle du Coran en Berbère* (*Vocabulaire religieux et néologie*)" (Thèse de doctorat, Institut National des Langues et Civilisations Orientales à Paris, 1996).

[44] الحسين جهادي الباعمراني، **ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة الأمازيغية** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2003) وقد شكلت هذه الترجمة موضوع دراسة مطولة بعنوان "ترجمة معاني القرآن إلى الأمازيغية ما بين وظيفة النقل وهموم النقاء المعجمي"، في كتاب محمد المدلاوي: **رفع الحجاب**، 173-223؛ ثمّ شكلت موضوعَ أطروحة دكتوراه نوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس فاس، عنوانها: "**ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة الأمازيغية لجهادي الحسين: محاولة في نقد الترجمة وتجويدها**" أنجزها الباحث محمد لعضمات، الموسم الجامعي 2014-2015 (نسخة مرقونة بمكتبة الكلية).

[45] المكتبة الوطنية، **فهرس**، 28.

[46] أفا، **الدليل الجذاذي**، 53-58.

[47] مخطوط ضمن مجموع بمكتبة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

[48] للمزيد، انظر: أفا، **الدليل الجذاذي**، 77-82.

[49] ذكر ذلك في خاتمة النسخة الموجودة بالمكتبة الوطنية بالرباط، ضمن مجموع يحمل رقم: 127ق. ولمزيد التفصيل، انظر: أفا، **الدليل الجذاذي**، 69-72.

- ترجمة كتاب **الأنوار السّنية في الألفاظ السّنية** لابن جُزي الغرناطي (ت. 741هـ/1340م): قام بها محمد المختار السوسي أيضاً.

• العقيدة والتوحيد

- **العقيدة المباركة**، وتسمى أيضاً: **عقيدة الشيخ سعيد بن عبد المنعم الحاحي** (ت. 953هـ/1546م)،[50] كان شيخاً متصوفاً، قصد من تأليفه تبسيط أمور العقيدة والعبادات والأخلاق للمريدين، وكان يلقنها لهم بالعربية وبالأمازيغية.[51] توجد منها نسخة بالمكتبة الوطنية، تحت رقم: 2079د.[52]

- **منظومة في عقيدة الأشياخ**: لإبراهيم بن عبد الله الصنهاجي (ت. 798هـ/1396م)،[53] ضمّ الكتاب أموراً في العقيدة والعبادات والأخلاق، ومنه نسخة بالمكتبة الوطنية، ضمن مجموع رقمه: 127ق.[54]

- **عشْرينْت ن صّيفْت**، أي: عشرون صفة، وهي منظومة في صفات الله تعالى لمؤلف مجهول.[55]

• الفقه المالكي

وأبرز الذين صنفوا وترجموا في هذا الباب، الشيخ امحمد بن علي بن إبراهيم أوْزال (الهوزالي)، المعروف بأكْبيلْ (ت. 1163هـ/1750م)، ومن أشهر أعماله:

- كتاب **الحوض**، وهو ترجمة **مختصر الشيخ خليل** إلى الأمازيغية في منظومة من 960 بيتاً. نُسخه متعددة بالمغرب وخارجه، ومنها على سبيل المثال نسخة بالمكتبة

---

[50] انظر ترجمته عند السوسي، **سوس العالمة**، 204.

[51] أحمد بوزيد الكنساني، "التأليف بالأمازيغية، ببليوغرافيا انتقائية لمؤلفات أمازيغية بالحرف العربي في منطقة سوس"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط** 25 (2005): 216-217.

[52] وله نسخة أخرى في خزانة أزاريف. وذكر الأستاذ عمر أفا أن المخطوط كان موضوع رسالة جامعية بفاس. أفا، **الدليل الجذاذي**، 254.

[53] ترجم له محمد المختار السوسي، **المعسول**، الجزء 19 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح، 1963)، 15؛ ومحمد حجي، **موسوعة أعلام المغرب**، الجزء 2 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996)، 710.

[54] المكتبة الوطنية، **فهرس**، 89.

[55] تنسب المنظومة لغير واحد، منهم المهدي بن تومرت، والشيخ أحمد بن ناصر الدرعي، والفقير أزناگ، وغيرهم. ولها نسخ متعددة في المكتبات الخاصة. للمزيد انظر: أفا، **الدليل الجذاذي**، 239-250.

الوطنية بالرباط، تحت رقم: 125ق؛[56] وأخرى بمؤسسة الملك عبد العزيز بالدار البيضاء تحت رقم:1/191.[57]

- شرح كتاب **الحوض**، أنجزه لحسن بن مبارك التامودّيزتي (ت. 1316هـ/1898م) وسمّاه: **لْمَنْجع لْحَوض**.[58] توجد نسخة منه بالمكتبة الوطنية بالرباط، تحت رقم: 126ق.

- ترجمة **شرح مختصر خليل للدردير إلى الأمازيغية**، لمحمد بن مسعود المعدري البونعماني (ت. 1330هـ/1912م).[59]

- **كتاب تيلِيلا:** وهو ترجمةٌ وشرحٌ لرسالة ابن أبي زيد القيرواني في الفقه المالكي، من عمل عبد الحميد الصوفي التامگونسي (القرن 20).

- ترجمة منظومة **المرشد المعين على الضروري من علوم الدين** لابن عاشر، نظماً، لمحمد بن عبد الله بن داود التامساوتي المنصوري الآيسي (ت بعد 1166هـ/1752م).[60]

- وللمنظومة ترجمة ثانية أنجزها لحسن بن إبراهيم أعروس السملالي (القرن 20) في 370 بيتاً.[61]

- **لأَحْكامْ نْ دِّينْ** (أحكام الدين): لمحمد بن يحيا أومحمد گوجويي التّيزختي، المذكور سلفاً.[62]

- **نْصَاحْتْ نْ تايْتْشِينْ** (نصيحة النساء): للتّيزختي نفسه.[63]

[56] المكتبة الوطنية، **فهرس**، 32.

[57] مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، **فهرس المخطوطات العربية والأمازيغية**، الجزء 1، سلسلة فهارس رقم 1 (الدار البيضاء: منشورات مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 2005)، 148. صدر الجزء الأول من كتاب **الحوض** محققاً بعناية عبد الله بن محمد الجشتيمي الرحماني (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1977)، والجزء الثاني قيد التحقيق من قبل أحد الباحثين. ولمعرفة الكثير عن نسخ المخطوط، انظر: أفا، **الدليل الجذاذي**، 173-183.

[58] السوسي، **سوس العالمة**، 200.

[59] توجد منه نسخة بالمكتبة الوطنية بالرباط، تحت رقم: 2079د.

[60] السوسي، **سوس العالمة**، 194؛ وعنده كذلك: السوسي، **رجالات العلم العربي**، 69.

[61] أفا، **الدليل الجذاذي**، 119-146.

[62] توجد نسخة مخطوطة من الكتاب بخزانة خالد العثماني، إنزگان.

[63] توجد نسخة مخطوطة منه بخزانة خالد العثماني، إنزگان.

- **التصوف والوعظ والرقائق والحكم**

- **بحر الدموع**: وهو تأليف في التصوف للشيخ امحمد بن علي أوزال السابق ذكره، نظمه بالأمازيغية في 656 بيتاً، وعليه شرح مبسط للحسن التاموديزتي (ت. 1316هـ/1898م). منه نسخة بالمكتبة الوطنية، تحت رقم: 257ج،[64] ونسخ أخرى عديدة بالمكتبات العامة والخاصة.[65]

- **منظومة وعظية**: لمحمد بن يحيى الأزاريفي (ت. 1164هـ/1750م).[66]

- **قصيدة اختصرت جزءاً من كتاب إحياء علوم الدين للإمام الغزالي**: لأبي بكر بن أحمد التاگموتي (1199هـ/1784م).[67]

- ترجمة **الحكم العطائية** إلى الأمازيغية، نظماً، ترجمها الشيخ علي الدرقاوي الإلْغي، وهو والد المختار السوسي (ت. 1328هـ/1910م).[68]

وله ترجمةٌ جزء من **مجموع الشيخ الأمير المصري** إلى الأمازيغية كذلك.[69]

- **السيرة النبوية**

وفيها تآليف وترجمات عديدة، منها:

- **تلقيح الصدور بما يورث السرور**، وهو ترجمةٌ وشرحٌ لمتن قصيدة **البردة** للإمام البوصيري، من عمل عبد الله بن سعيد الحامدي (من أهل القرن 11هـ/17م).[70] وكان يشرح كل بيت من قصيدة **البردة** بعدة أبيات بالأمازيغية، أقلها أربعة أبيات، وأقصاها اثنان وعشرون بيتاً.[71]

---

[64] المكتبة الوطنية، **فهرس**، 65.

[65] صدر محققاً ومترجما إلى العربية في طبعتين، أولاها من إنجاز ذ. عمر أفا وذ. إبراهيم شرف الدين (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2009). وصدرت الثانية ضمن منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، بعناية ذة. خديجة گمايسين (الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2015).

[66] السوسي، **سوس العالمة**، 192؛ السوسي، **رجالات العلم العربي**، 63.

[67] السوسي، **المعسول**، الجزء 18 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح، 1962)، 232.

[68] أفا، **الدليل الجذاذي**، 271-278.

[69] انظر ترجمته عند محمد المختار السوسي، **المعسول**، الجزء الأول (الدار البيضاء: مطبعة النجاح، 1961) 184، 324، وعنده أيضاً: السوسي، **سوس العالمة**، 206-207.

[70] السوسي، **سوس العالمة**، 188؛ وعنده أيضاً: السوسي، **رجالات العلم العربي**، 63.

[71] صدر العمل محققاً بعناية ذ. أحمد المنادي (الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2018).

- ترجمة **نور اليقين في سيرة سيد المرسلين،** للشيخ محمد الخضري، أنجزها الفقيه عبد الله بن علي الإلْغي.[72]

- **القصيدة البوشيكرية** (في المديح النبوي) لمحمد بن عبد الله الأگماري البعقيلي (ت. 1282هـ/1865م).[73]

• **التاريخ**

- **أخبار سيدي إبراهيم الماسي،** للفقيه إبراهيم الماسي، ألّفه سنة 1834م بالعربية وبالأمازيغية حول تاريخ سوس وجغرافيته من خلال مشاهداته، وكان ذلك بإيعاز من الدبلوماسي الأمريكي بطنجة: ويليام براون هودسون (W. B. Hodgson). وقد أنجزت للكتاب ترجمات إلى الفرنسية والانجليزية واللاّتينية منذ القرن 19.[74]

- **ملحمة شعرية،** تروي "قصة فتح إفريقية بنظْم شلحي، وهي ملحمة إشادات بشهامة عبد الله بن جعفر"[75] من تأليف الشاعر عبد الرحمن بن مسعود المتوگي (من أهل القرن 11هـ/17م).[76]

- **منظومة تحكي قصة خراب تامدولت في القرن 7هـ/ 13م،**[77] مشهورة متداولة بين سكان الناحية (بلدة أقا وما إليها، حيث خرائب تامدولت)، يحفظها غير واحد منهم. وتُنسب المنظومة خراب المدينة لزعيم قبائل إفران الأطلس الصغير محمد بن علي أمنژاگ.

• **الطب والتنجيم**

- **طِّبْ ن تشلحيت،** للبعقيلي (القرن 13هـ/19م).

- **كتاب التنجيم،** لصاحبه لحسن بن عبد الله بن بوبكر، تمّ تأليفه سنة 1193هـ/1779م.

---

[72] أفا، **الدليل الجذاذي**، 85-88، 605-608.

[73] ورد ذكرها عند السوسي، **سوس العالمة**، 200؛ وفي محمد المختار السوسي، **إيليغ قديما وحديثا** (الرباط: المطبعة الملكية، 1966)، 260.

[74] صدر الكتاب متضمناً النص الأمازيغي وترجماته العربية والفرنسية والإنجليزية بعناية ذ. عمر أفا ضمن منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية (الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2004).

[75] محمد المختار السوسي، **خلال جزولة**، الجزء 3 (تطوان: المطبعة المهدية، د.ت)، 120.

[76] الگنساني، "التأليف بالأمازيغية"، 224.

[77] راجع عنها: السوسي، **خلال جزولة**، الجزء 4، 9.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أن جل هذا التراث الأمازيغي المخطوط تم تأليفه في شكل منظومات ليسهل حفظها، خاصة على طلبة العلم الذين وُضعت في الأصل لأجلهم. وقد كان لهذا الاختيار، ولا يزال، مسوغات عدة، منها الذاتي المتمثل في رغبة الناظم إحراز الأجر والمثوبة، أو معارضة نموذج سابق، أو تغطية نقص ظاهر في حقل علمي معين...، ومنها كذلك الموضوعي الذي يمكن اختصاره في قصد التسهيل والتيسير.[78]

التأليف مزدوج اللغة

تجلّى هذا اللون من التأليف في صنفين مهمين، هما: الأعمال المعجمية، والأشعار مزدوجة اللغة.

- **الأعمال المعجمية**

ظهرت الحاجة إلى المقابلات اللغوية بين العربية والأمازيغية منذ أن تعرف الأمازيغ على اللغة العربية، فانصبت أولى الاهتمامات بإعداد القواميس المزدوجة اللغة (عربية-أمازيغية/وأمازيغية-عربية) بغرض التعبير عن الأعلام البشرية والجغرافية، وأعضاء الإنسان وما يحيط به من أدوات وغيرها...

- ابن تونارت (ق 6هـ/12م): **كتاب الأسماء**، قاموس عربي أمازيغي، ولعله أقدم قاموس من نوعه، فقد ألّفه صاحبه، الذي لا نعرف عنه شيئاً كثيراً، سنة 540هـ/1146م، ويشتمل على أزيد من 3000 كلمة. منه نسخة محفوظة في مكتبة ليدن باسم: (Le dictionnaire d’Ibn Tunart)، تحت رقم: Or. 23. 348.

- الهلالي، عبد الله بن الحاج شعيب (ق11هـ/17م): **العجمية على كشف أسرار العربية**، المعروف بـ"**معجم الهلالي**". منه نسخة بخزانة الإمام علي بتارودانت، تحت رقم: 2،[79] ونسخ أخرى في مكتبة ليدن، وفي مكتبة إكس أون بروفانس باسم: (Le lexique d’Al-Hilali)، تحت رقم: 65.

- النفيسي، عمر بن عبيد الله (ق12هـ/18م): **المجموع اللآّئق على مشكل الوثائق**، قاموس عربي أمازيغي، موجه للقضاة والعدول والموثقين، وكل من يباشر

[78] للتوسع في هذه البواعث، يُنظر: محمد الصالحي، **المنظومات التعليمية في سوس، دراسة وبيبليوغرافيا**، سلسلة مدونة المتون التعليمية، رقم 1 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2004)، 59-84.

[79] أفا، **الدليل الجذاذي**، 509-510.

توثيق المعاملات المختلفة بين الناس، فهو يساعدهم بمادة لغوية مهمة تُسهل عليهم عملية تحرير الوثائق.

منه نسخة محفوظة في مكتبة إكس أونبروفانس في فرنسا باسم: (Al-Majmua' Al-laiq)، تحت رقم: 73d.[80]

- إبراهيم بن علي المرتيني الإسافني الأقاوي (من أهل القرن 12هـ/18م)[81]: **السّرى للسعادة بالحسنى وزيادة**، قاموس أمازيغي عربي، أتمّه مؤلفه سنة 1190هـ/1776م، ويضم حوالي أربعة آلاف (4000) مدخل معجمي.

منه نسخة محفوظة بمؤسسة الملك عبد العزيز، بالدار البيضاء، تحت رقم: 80.[82] وتعرف لهذا المعجم نسخة أخرى في ملك أسرة الونّاسي ببلدة أقا.[83]

- عبد السلام بن إدريس المراكشي: **كشف الرموز في تعريب الألفاظ العجمية**، وهو كتاب في الأعشاب الطبية مرتبة على حروف المعجم، يقع في خمسة عشر ورقة. توجد نسخة منه بالخزانة المحجوبية برسموكة ضواحي مدينة تيزنيت، ضمن مجموع رقمه: 290 مح.[84]

- مؤلف مجهول: **معجم المفردات الطبية بالأمازيغية، وما يقابلها باللغة العربية** (لعل المؤلف عاش خلال القرن 12هـ/18م أو قبله، لأن المخطوط نُسخ سنة 1162هـ/1749م، على يد سعيد بن محمد الرجراج). نسخة منه بالمكتبة الوطنية في 204 صفحة، تحت رقم: 2389د.[85]

- مؤلف مجهول: **المعجم العربي الأمازيغي**.

---

[80] صدر محققاً ضمن منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، بعناية ذ. عمر أفا (الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2008).

[81] ترجم له السوسي في: **خلال جزولة**، الجزء 3، 60، والجزء 4، 177؛ وفي: **سوس العالمة**، 193؛ وفي: **رجالات العلم العربي في سوس**، 74.

[82] مؤسسة الملك عبد العزيز، **فهرس المخطوطات**، الجزء 1، 355-356.

[83] صدر المعجم محققاً بعنوان: **القاموس الأمازيغي العربي**، ضمن منشورات مؤسسة الملك عبد العزيز، بالدار البيضاء، سنة 2014، بعناية ذ. عبد الله خليل. وكان المرحوم علي صدقي أزايكو اشتغل بتحقيق المخطوط، لكنه لم يتمكن من نشره قبل وفاته سنة 2004م.

[84] خديجة گمايسين، **فهارس مخطوطات خزائن سوس العالمة، الجزء الأول، الخزانة المحجوبية** (الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2019)، 466-467.

ذكر العباس بن إبراهيم في **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام**، الجزء 8 (الرباط: المطبعة الملكية، 2002)، 505، أنه لم يقف على ترجمة المؤلف ولا على تاريخ وفاته، إنما اطلع على كتابه: **خواص البردة**، المطبوع على الحجر، ضمن أوراق الشيخ عبد السميح بن عبد الواسع الرسموكي المتوفى سنة 987هـ/1579م. وبذلك يكون عبد السلام بن إدريس المراكشي عاش خلال القرن 10هـ/16م أو قبله.

[85] المكتبة الوطنية، **فهرس**، 100.

ورد المعجم على جائزة الحسن الثاني للمخطوطات، التي تنظمها وزارة الثقافة كل سنة، الدورة 38، 2016، مسجل تحت رقم: 2016/232.[86]

- **مؤلف مجهول: معجم أمازيغي عربي**

ورد المعجم على جائزة الثقافة الأمازيغية، التي ينظمها المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية كل سنة (صنف المخطوط الأمازيغي)، برسم سنة 2014.

- مؤلف مجهول (يرجح أن يكون عاش نهاية في القرن 19 أو في بداية القرن 20م): **سيرة الأكابر في ذكر بعض لغة البرابر.** منظومة أمازيغية عربية من 378 بيتاً، شملت عدة حقول دلالية، منها: الإنسان وأعضاء بدنه ولباسه، والأرض والعمارة من حوله، وكذا الرياح والكواكب والمياه...، مع الإشارة إلى بعض خصائص الأمازيغية بين الفينة والأخرى. أما منهج المؤلف، فإنه يذكر المفردة الأمازيغية بلسان أهل الأطلس بأنواعه الثلاثة: الصغير والمتوسط والكبير، أي: تاشلحيت وتامزيغت، في صيغتي المفرد والجمع، ثم يورد المقابل العربي للمفردة.

ومن أمثلة هذا قول الناظم، بعد تحديده المجال الجغرافي:

وبعدُ، خُذ كلاماً للبرابر	مترجماً مفسراً للناذر
أعني كلامَ مَن في الأطلس[87] قَطَن	ومن بناحيه من البربر كان
والسطح قد يُدعى لديهم **ئِكّي**	بلفظ حاحا ولفظ ئِمْتوكّي
وقوم في سوس يدعونه **أزورْ**	بلفظهم للسطح أيضاً يا مبرور
ومنهم قوم يقول **فُوحِينا**	للسطح فانطِقن به لا تلحنا

هذا المخطوط نادر، توجد منه نسخة فريدة في مكتبة جامعة ليدن، تحت رقم: Or. 25. 710.[88]

[86] **وزارة الثقافة** المغربية، **دليل جائزة الحسن الثاني للمخطوطات**، الدورة 38 برسم سنة 2016 (الرباط: مطبعة دار المناهل، 2016)، 377.

[87] يقصد جبال الأطلس: الكبير والمتوسط والصغير. ولعل استعمال "الأطلس" بهذا المفهوم مبكر نوعاً ما، وقد يساعد على تحديد زمن الناظم بالتقريب.

[88] صدرت المنظومة محققةً ضمن منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، بعناية ذ. أحمد المنادي (الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2012). والأبيات المذكورة أعلاه من الصفحتين: 27 و 65.

- محمد بن أحمد بن علي البعقيلي (من أهل القرن 11هـ/17م): **مؤلف في علم التنجيم**، محرر بالأمازيغية والعربية، يقع في 38 صفحة، انتهى من تأليفه يوم 27 شوال 1068هـ/28 يوليوز 1658م. توجد نسخة منه بالخزانة المحجوبية برسموكة ضواحي مدينة تيزنيت، ضمن مجموع رقمه: 190 مح.[89]

• **الأشعار مزدوجة اللغة**

وهي أن يزاوج الشاعر بين ألفاظ عربية وأخرى أمازيغية في البيت الواحد. ولعل أقدم ما وصلنا من أخبار عن هذا اللون الشعري يعود للنصف الثاني من القرن 7هـ/13م، (أوائل العصر المريني)، فقد ذكر ابن الخطيب في **الإحاطة** أن الشاعر أبا فارس عبد العزيز بن عبد الواحد الملزوزي (ت. 697هـ/1297م) كان يخاطب السلاطين المرينيين بشعر يخلط فيه بين العربية والأمازيغية، فقد "كان شاعراً مُكثراً (...) جَسوراً على الأمراء، علق بخدمة الملوك من آل عبد الحق وأبنائهم، ووقّف أشعاره عليهم، وأكثر النظم في وقائعهم وحروبهم، وخلط المُعرّب باللسان الزناتي في مخاطباتهم".[90]

وفي ذات العصر، برز الشاعر عبد الله الزرهوني، المعروف بالكفيف (توفي أواسط القرن 8هـ/14م)، الذي أنشأ قصيدة/ملحمة من 497 بيتاً يصف فيها حملة (حرْكة) السلطان أبي الحسن المريني من المغرب الأقصى إلى المغرب الأدنى، سنة 748هـ/1347م، يروم منها توحيد بلاد المغرب. فكان الزرهوني يمزج في شعره بين العامية المغربية والزجل الأندلسي تتخللهما مفردات أمازيغية، وهذه نماذج منه:

ولْجْبَل الزان ولُوطا حرك	ما خْلاّ لا سْبع ولا **غيلاس**[91] [النمر]
حتى بالخيل ردها شعرا	ومن الواد الكبير سْقى **إيسانْ**[92] [الخيل]
ما خْلاّ لا ذهب ولا درا	إلاّ حمل في ظْهور **إيسردان**[93] [البغال]
وانهزموا وحرفوا الخيمات لورا	يحاموا بالسيف عن **تيسدنان**[94] [النساء]

[89] كمايسين، **فهارس مخطوطات**، 480.

[90] محمد بن عبد الله لسان الدين ابن الخطيب (ت. 776هـ/1374م)، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، الجزء الرابع، تحقيق محمد عبد الله عنان (القاهرة: الشركة المصرية للطباعة والنشر - مكتبة الخانجي، 1977)، 21. وصلنا من شعر الملزوزي أرجوزة مشهورة، تقع في 1325 بيتاً، عنوانها: **نظم السلوك في الأنبياء والخلفاء والملوك**، نشرت بعناية عبد الوهاب بنمنصور (الرباط: المطبعة الملكية، 1963). إلاّ أني لم أقف فيها على نماذج من شعره مزدوج اللغة ذاك.

[91] محمد بن شريفة، **ملعبة الكفيف الزرهوني**، تقديم وتعليق وتحقيق محمد بن شريفة (الرباط: المطبعة الملكية، 1987)، 73، البيت: 114. وما بين القوسين المعقوفين زيادة لشرح الكلمات الأمازيغية.

[92] بن شريفة، **ملعبة**، 73، البيت: 116.

[93] بن شريفة، **ملعبة**، 79، البيت: 142.

ولم يكن نظم الشعر باللّغتين، العربية والأمازيغية، في اللاّحق من العصور أمراً نشازاً، بل كان مصدر فخر واعتزاز أن ينظم الواحد من القوم باللّسانيْن، كما نجد عند أبي زيد عبد الرحمن الجشتيمي (ت. 1271هـ/1854م)، حين عبّر عن ذلك بقوله:

الحمد لله الذي قد سخرا
لِيَ النظامَيْن ولا مفتخراً
أنظم طوراً باللسان **العربي**
وتارةً **بالأعجمي** الأعذب

ومن أبرز نماذج هذه الازدواجية اللغوية في مجال الشعر:

- **منظومة الرسموكي**، وهي قصيدة من إنشاء الفقيه واللغوي أحمد بن محمد الرسموكي (ت. 1080هـ/1669م)، تتألف من 298 بيتاً من الشعر العربي، ويختم كل شطر بكلمة أمازيغية[95]؛ ومطلعها:

بسم الإله في الكلام **إِيزْوارْ** [سابق][96]
وهو على عون العبد **إِيزْضار** [قادر]
وهو الذي له جميع **تولْغتِينْ** [الأمداح]
وهو المجير عبده من **تومرتين** [المتاعب]
وبعده على النبي **تاژالّيتْ** [الصلاة]
أعظم بها أجرا ولو **تامولّيتْ** [مرة واحدة]

ولهذه الأرجوزة نسخة مبتورة بالمكتبة الوطنية، في نحو سبعين بيتاً، تقع ضمن مجموع، تحت رقم 2425د، من الورقة 219/أ إلى الورقة 222/ب.[97]

وعلى نفس المنوال نسج أحدهم بيتين يُجهل ناظمهما، وإنْ نسبهما البعض للفقيه أبو علي اليوسي (ت. 1102هـ/1691م)، لكن لا شيء يسند هذه النسبة. والبيتان هما:

[94] بن شريفة، **ملعبة**، 92، البيت: 221. (انظر شرحاً لمضمون **ملعبة الكفيف** عند: محمد المدلاوي، **رفع الحجاب**، 90-92).

[95] نشر القصيدة الأستاذ عمر أمرير ضمن كتابه: **أمالو**، سنة 1987م، وأعاد نشرها الأستاذ محمد مستاوى مستقلة بعنوان: **الأرجوزة العربية الأمازيغية** (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1990).

[96] ما بين القوسين المعقوفين إضافة لشرح الكلمة الأمازيغية.

[97] المكتبة الوطنية، **فهرس**، 104.

أرى الحب يستولي على القلب بغتة

كمثل هجوم الغيث في الصيف **إغْدْ ئِفِّي**[إذا انهمر].[98]

ومن كـان هكـذا حالـه لا أرى لـه

دواءَ سوى أكل العصيدة أوْ **بُوفِّ**.[99]

واستمر هذا اللون من النظم عبر العصور إلى أيامنا هذه، ومنه قصيدة حديثة لناظمها محمد العدناني المراكشي يقول في مفتتحها:

قال البرابر الذين في الجبل

تيگِمِّي للدار، و**تَمّنْتْ** للعسل

أفولْكي للجَمال، والقولُ **أَوالْ**

و**تَوِّرِي** عندهم هي العمل

أرْگاز إقوّان قصدوا به البطل

و**أزْاليمْ** عندهم هو البصل

و**أغيول** للحمار، **أَرْغْمْ** للجمل

و**أزَغارْ** للسهل، **أدْرارْ** للجبل

ولعل آخر إبداع في هذا المجال مساجلة اشترك في سبكها ستة من الشعراء السوسيّين المعاصرين،[100] وتقع في 22 بيتاً تَمّ تنسيقها وجمعها يوم الأربعاء 05 محرم 1442هـ/26 غشت 2020، ومنها هذه الأبيات التي تلمح لداء كورونا المستفحل:

يا ربِّ داوِ راحماً **تـقِيـسْت** [اللّدغة/لدغة الدهر]

واحَلُلْ كما عودتنا **تَـسّاسْتِ** [المعضلة]

وارفع عن الجسوم شرّ **تـمُـضانْ** [الأمراض]

واحفظ بلادنا نهاراً و **أضانْ** [الليالي]

فقد شكا العباد شرقاً و**تَـگُوتْ** [غربا]

مما دها البلاد من داء **تَـسُوتْ** [الجيل]

فاعفُ وعافِ عن عُصاة **إِسْمْگَانْ** [العباد]

فأنت تعلم بضعف **أفْگَانْ** [الإنسان/ الآدمي]

[98] زيادة لشرح الكلمة الأمازيغية.

[99] "بوفِّ" دقيق مُلَتّ بسمن أو زيت أو زبَد. وقال بعض من تناوله في جيلنا: هو طبقُ كسكس محضّر من دقيق شعير، غليظ غير مغربل، يؤكل مروّحاً بدهن من الدهون.

[100] هم: محمد بن عمر الخطاب، ومحند بن علي إيهوم، ومحمد بن علي زانداگ، ومحمد بن أحمد مستقيم، وإبراهيم بن الحسين بولكسوت، وجامع بن بوكريم بوعدي.

خلاصة

تبيّن من خلال هذا التطواف السريع على بعض المحطات التي تبلور فيها التراث الأمازيغي المخطوط، أن مساهمة الأمازيغ في التأليف والترجمة كانت معتبرة، وشملت جملة من الحقول المعرفية، من علوم الدينِ بأصنافها المتعددة، وغيرها من العلوم، مثل الطب والفلك والتنجيم والتاريخ والسيَر... وأن البدايات الأولى للتأليف كانت لدواعي سياسية دعائية، وأخرى دينية، وتعود إلى القرنين الهجريين الثاني والثالث/الثامن والتاسع الميلاديين، مع التجربتين البورغواطية، والغمارية، وما تلاهما في عصر الموحدين (القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي) وما بعده.

غير أن الأمر سيتخذ، مع بداية العصر الحديث، منحىً آخر تميّز بظهور تقليد جديد في التأليف يسمى "الْمازْغي"، وذلك لدواعي تربوية وتعليمية، ولوظيفة التأطير الاجتماعي على هدي الإسلام، ويغلب عليه جانب النظْم ليسهل حفظه على المتعلمين. واستمر هذا اللون من الكتابة مراوحاً بين الظهور والخمود إلى أيام الناس هذه، فأثمر تراكماً هائلاً من المنظومات التعليمية في أبواب العقيدة والشريعة والأخلاق والسلوك، وما يرتبط بذلك من الوعظ والإرشاد والنصيحة.

ظهر أيضاً أن التأليف في البيئة الأمازيغية كان محطّ تشجيع بعض القائمين على الشأن السياسي، عبر عصور مختلفة، كما استأثر باهتمام نخب المجتمع، خاصة ذات البعد الديني الدعوي منها، من علماء، وفقهاء، ومتصوفة، وكتّاب... تسهيلاً للتواصل بين تلك النخب والعامة، وتيسيراً عليهم فهمَ المقاصد بشكل عام، وفي طليعتها مقاصد الدين.

يشار أيضاً إلى أن جل هذا التراث المكتوب لا يزال مخطوطاً يستحق العناية والرعاية من الجميع، في سبيل ترصيده وتثمينه، في أفق استثماره لصياغة جانب من جوانب الثقافة الوطنية في بعدها الأمازيغي، وكذا لاستكناه بعض خبايا هذا الرافد الكبير الذي من شأنه مساعدتنا على إدراك كثير من المعضلات الثقافية واللغوية بوجه خاص.

البيبليوغرافيا

أفا، عمر. **الدليل الجذاذي للمخطوطات والوثائق الأمازيغية، المصادر المكتوبة بالحرف العربي في منطقة سوس**. الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، 2015.

ابن أبي زرع الفاسي، علي. **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**. تحقيق عبد الوهاب بنمنصور. الرباط: المطبعة الملكية، 1999.

ابن الزيات التادلي، أبو يعقوب يوسف. **التشوف إلى رجال التصوف**. تحقيق أحمد التوفيق. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1984.

ابن القطان، المراكشي. **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان**. تحقيق محمود علي مكي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990.

ابن حوقل، أبو القاسم النصيبي. **صورة الأرض**. تحقيق كريمرز وآخرون. ليدن: 1939-1938.

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1968-1977.

الإفراني، محمد الصغير. **نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي**. تحقيق عبد اللطيف الشادلي. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1998.

أيت الحاج، محند. "رباط شاكر". **معلمة المغرب**، الجزء 13، 4254. الرباط: الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر - مطابع سلا، 2001.

البكري، أبو عبيد الله بن عبد العزيز الأندلسي. **المُغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب (وهو جزء من كتاب المسالك والممالك)**. نشر البارون دو سلان. الجزائر: مطبعة الحكومة العامة، 1857.

بِـلْ، ألْفرد. **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، من الفتح العربي حتى اليوم**. ترجمة عبد الرحمن بدوي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987.

بن شريفة، محمد. **ملعبة الكفيف الزرهوني**، تقديم وتعليق وتحقيق محمد بن شريفة. الرباط: المطبعة الملكية، 1987.

الجزنائي، علي. **جَنَى زهرة الآس في بناء مدينه فاس**. تحقيق عبد الوهاب بنمنصور. الرباط: المطبعة الملكية، 1991.

السوسي، محمد المختار. **رجالات العلم العربي في سوس من القرن الخامس الهجري إلى منتصف القرن الرابع عشر**. نشر رضى الله عبد الوافي المختار السوسي. طنجة: مؤسسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع، 1989.

______. **المعسول**. الجزء 5. الدار البيضاء: مطبعة النجاح، 1961.

______. **المعسول**. الجزء 6. الدار البيضاء: مطبعة النجاح، 1963.

______. **المعسول**. الجزء 16. الدار البيضاء: مطبعة النجاح، 1961.

______. **المعسول**. الجزء 18. الدار البيضاء: مطبعة النجاح، 1962.

______. **المعسول**. الجزء 19. الدار البيضاء: مطبعة النجاح، 1963.

______. **سوس العالمة**. المحمدية: مطبعة فضالة، 1960.

______. **خلال جزولة**. الجزء 3. تطوان: المطبعة المهدية، تطوان، د.ت.

الصالحي، محمد. **المنظومات التعليمية في سوس، دراسة وبيبليوغرافيا**. سلسلة مدونة المتون التعليمية، رقم 1. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2004.

الفيكيكي، حسن. "حاميم". **معلمة المغرب**، الجزء 10، 3286-3287. الرباط: الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر - مطابع سلا، 1998.

القبلي، محمد. "العرب". **معلمة المغرب**، الجزء 18، 6030-6032. الرباط: الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر - مطابع سلا، 2003.

كمايسين، خديجة. **فهارس مخطوطات خزائن سوس العالمة، الجزء الأول، الخزانة المحجوبية**. الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2019.

الكنساني، أحمد بوزيد. "التأليف بالأمازيغية، ببليوغرافيا انتقائية لمؤلفات أمازيغية بالحرف العربي في منطقة سوس". **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط** 25 (2005): 211-230.

لسان الدين ابن الخطيب، محمد بن عبد الله. **الإحاطة في أخبار غرناطة**. الجزء 4. تحقيق محمد عبد الله عنان. القاهرة: الشركة المصرية للطباعة والنشر، مكتبة الخانجي، 1977.

مجهول (رجّح الأستاذ محمد المنوني أنه ابن السماك العاملي، القرن 8هـ/14م). **كتاب الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**. تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة. الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 1979.

المدلاوي المنبهي، محمد. **رفع الحجاب عن مغمور الثقافة والآداب؛ مع دراسة لعروضي الأمازيغية والملحون**. الرباط: منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، 2012.

المراكشي، عبد الواحد. **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**. تحقيق محمد سعيد العريان و محمد العربي العلمي. الدار البيضاء: دار الكتاب، 1978.

المكتبة الوطنية للمملكة المغربية. **فهرس المخطوطات الأمازيغية**، سلسلة فهارس. الرباط: طباعة Le messager.com، 2015.

مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية. **فهرس المخطوطات العربية والأمازيغية**. سلسلة فهارس رقم 1. الدار البيضاء: منشورات مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 2005.

النجار، عبد المجيد. **المهدي بن تومرت، حياته وآراؤه، وثورته الفكرية والاجتماعية، وأثره بالمغرب**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983.

وزارة الثقافة المغربية. **دليل جائزة الحسن الثاني للمخطوطات**. الدورة 38، برسم سنة 2016. الرباط: مطبعة دار المناهل، 2016.

اليوسي، الحسن بن مسعود. **المحاضرات**. تحقيق محمد حجي. الرباط: دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1976.

Le Tourneau, Roger. “Ha-mim”. In *Encyclopédie de l’Islam*, nouvelle édition, vol. III, 137. Leiden-Paris: Brill - Maisonneuve et Larose, 1990.

Talbi, Mohamed. “Hérésie, acculturation et nationalisme des berbères Bargwata”. In *Etudes d’histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale*, 81-104. Tunis: Publications de l’université de Tunis, 1982.

مجلة المناهل، العدد 100 (خريف/شتاء 2020) : 47-54

Sur quelques manuscrits de différentes époques en tamazight de Libye/Tunisie

Vermondo Brugnatelli, Università di Milano-Bicocca

مُختاراتٌ لمخطوطاتٍ بالأمازيغيةِ الليبيَّةِ والتونسيَّةِ مِن حقبٍ مختلفة؛ وصف وتعليق*[1]

فيرموندو برونياتيلّي (جامعة ميلانو-بيكوكا)
(ترجمه عن الفرنسية: **محمد المدلاوي**)

تنتمي الأغلبية الساحقة من المخطوطات الأمازيغية المعروفة لحدّ يومنا هذا إلى غرب فضاء التامازغا، وإلى المغرب على الخصوص. ولقد تمّ بيان غِـنى الأدب الأمازيغي المغربي، منذ العصور الوسطى وإلى يومنا هذا، من خلال لائحة طويلة للأنواع الأدبية وللمؤلفين والمصنّفات، التي تتضمنها المقدمة الكِبرى التي قدّم بها نيكو فان-دن بوخرت (Nico van den Boogert) لعرض تلك الآدابِ في كتابه الصادر عام 1997. ولقد كشفتْ منطقة القبائل من جهتها عن بعض المخطوطات، بالرغم من أنها أقل عددا ممّا في المغرب،[2] بينما ظلت بلدان التامازغا الشرقية، تونس وليبيا، تبدو إلى حدود الآونة الأخيرة، كما لو أنها تخلو من أيّ أدبيات أمازيغية مكتوبة.

وقد ترتّب على ذلك أن الدراسات حول اللهجات الأمازيغية المحفوظة في هذه المناطق الشرقية، بدت كما لو أنّه محكوم عليها بأن يُقتصر فيها على البحث الميداني المتعلق باللغات التي ما تزال مستعملة اليوم فيها، دون العثور على أيّ شاهد مكتوب يحتفظ بذكرى عن أحوال تلك اللهجات في الادبيات السالفة. لكن، قد اتضح اليوم أن العالم الامازيغي الشرقي، الذي هو مجال مرتبط تاريخيا بالإباضية، قد عرف، هو أيضا، تقاليد كتابية منذ العصور الوسطى، وصلت بعض شواهدها حتى إلى جيلنا الحاضر. في هذا المقال سنقدّم ثلاثة أمثلة من الوثائق المكتوبة المنتمية إلى شرق

---

[1] * (هـ.م.) هذه المقالة مساهمة من الباحث فيرموندو برونياتيلّي (Vermondo Brugnatelli) في ملف مجلة **المناهل** الخاص بالرصيد الأمازيغي المكتوب؛ وهي مساهمة بعنوانها الأصلي "Sur quelques manuscrits de différentes époques en tamazight de Libye / Tunisie". قام بترجمتها ونقلها إلى العربية محمد المدلاوي باتفاق مع الباحث. الترجمة مقتصرة على متن المقالة وعلى الهوامش التعليقية البيانية. وبالمقابل أضاف المترجم بعض الهوامش يتصدرها مختزل "(*هـ.م)"؛ وذلك حينما يقدّر أن ذلك مفيد.

[2] Djamel Aïssani, "Écrits de langue berbère de la collection de manuscrits Oulahbib (Béjaïa)", *Études et Documents Berbères* 15-16 (1998): 81-99.

الفضاء الأمازيغي، منجّمة في الزمن، منذ العصور الوسطى إلى نهاية القرن-19م. ويتعلق الأمر بما يلي:

1. نص طويل ذو طبيعة دينية يعود إلى القرون الوسطى ("**كتاب البربرية**")؛

2. قصيدة دينية نظمت ما بين نهاية القرن 18 وبداية القرن 19م (قصيدة "تامازيخـت")؛

3. ديوان كبير من الحكايات، حكايات "شنينّي" (Cheninni) (تونس)؛ وهو نصّ لم يدوّنه أحد من الأهالي، بل دوّنه أحد الفرنسيين في بدايات استعمار تونس.

1. كتاب البربرية

فلنبدأ بالأقدم ممّا ذُكر، ألا وهو "**كتاب البربرية**"، كتابٌ يعود إلى العصر الوسيط؛ وهو شرحٌ بالأمازيغية لأحد مصنَّفات الفقه الإباضي، ألا وهو "**مدوّنة**" أبي غانم. مؤلف "**كتاب البربرية**" يدعى: أبو زكرياء يحيى اليفرني. هذا المؤلِـف غير معروف في المصادر المتوفّرة؛ وهذا يحول دون إعطاء تأريخ مضبوط لكتابه. ولغة نص هذا الكتاب كبيرة الاختلاف عن لهجة يفرن (ليبيا) الحالية، بينما تقرّبها كثيرٌ من العناصر من اللهجات الأمازيغية التونسية الحالية. يبدو إذن أن نسبة "اليفرني" تحيل بالأحرى إلى قبيلة "بنو يَفرَن" الذين كانوا يستوطنون ناحية "الجريد" والذين كانوا من "النّكار" لمثل هذا المؤلّـَف. ويُعدُّ المؤلّـف فريدا من حيث أبعاده الاستثنائية: إنه المخطوط الأكبر حجما من بين المخطوطات المعروفة. فهو يتكوّن من 900 صفحة تقريبا، ويتضمّن 14 بابا من أصل 16 باباً من العمل بأكمله. يشغل الشرح 15 بابـاً فقط، بينما يتضمّن القسم الذي يشكل فاتحة الكتاب عرضا لأُسس العقيدة الإباضية: إنه المصنَّف الوحيد في عقيدة التوحيد باللغة الأمازيغية المعروف حتّى اليوم.[3]

ومنذ اكتشاف هذا النص حوالي 1895 في جزيرة جربة التونسية، تمّ العثور على عدة مخطوطات تتضمن شواهد منه؛ غير أن أغلبها قد اختفى أو ظل مشتّـتا في أماكن غير معروفة. والنسخة الأكثر اكتمالا والمتوفرة اليوم من "**كتاب البربرية**" توجد في الخزانة الجامعية للغات والحضارات (BULAC) بباريس. وتوجد منه نسخ مصورة أو على شكل ميكروفيلم في الخزانة الوطنية بتونس وفي خزانة جامعة إيكس-أون-

[3] Vermondo Brugnatelli, "A medieval Ibadi *tawḥīd* in Berber: a preliminary survey", in *Local and Global Ibadi Identities*, eds. Yohei Kondo & Angeliki Ziaka (Hildesheim: Olms, 2019), 147-57.

بروفانس (Université d'Aix-en-Provence).[4]

وبالرغم من أن الكتاب يعود إلى العصر الوسيط، فإن نسخه المخطوطة المتوفّرة إنما تعود إلى القرنين الثامن والتاسع عشر. وفي الفترة التي تمّ فيها نسخ تلك المخطوطات، كانت اللغة قد أصابها التطوّر، ولذلك نجد تلك المخطوطات غنيّة بشرح المفردات بالعربية لتوضيح معاني الكلمات الأمازيغية القديمة التي أصبحت مهجورة في الجيل. ولقد تمّ جمع هذه الشروح المعجمية في القرن 18 على يد مسعود بن الحاج صالح المعقـلي، وقد قام أوگوسط بوسوطروت (August Bossoutrot) بنشر تلك الشروح مع ترجمة لها إلى الفرنسيّة (1900).[5]

المتن الكامل للكتاب في تمامه قد يتجاوز الألف صفحة، مما يجعل منه أطول نصّ أمازيغي معروف. ومن شأن هذا الطول أن يمكن من معرفة تفصيلية بلغة عصر تأليفه، التي كانت لغة عتيقة.[6] وهذا يساعدنا على العثور على قدر ضخم من المادة اللغوية المنتمية إلى لهجات الجنوب التونسي في فترة تاريخية جد بعيدة. لا يتعلق الأمر فقط بكون قاموس الكتاب قد احتفظ بقدر كبير من المفردات التي بادت وحلّت محلّها مقترضات (خصوصا في الحقل الديني)، بل إن الصرف والتركيب يتميزان فيه أيضا بطابع عتيق.

2. قصيدة جَـربـة، المعروفة بـــ/تمازيخت/

إنه نص آخر من النصوص الأمازيغية الإباضية، ويتمثّل في قصِيدة ذات طابع ديني عُرفت بـــ/**تمازيخت**/("الأمازيغية")؛ نظمها أحد أشياخ بلدة جَربة (تونس)، الشيخ شعبان بن أحمد القـنّوشي، الذي عاش ما بين نهاية القرن 18 وبداية القرن 19. ويحتمل أن يكون نظمُ القصيدة قد تمّ حوالي 1817 ("الثلث الأول من القرن 13 الهجري"). والواقع أن اللغة قديمة بالقياس إلى اللغة المعاصرة ("الدوي الجربي" كما

[4] للمزيد حول مخطوطات هذا النص، يُنظر:
Vermondo Brugnatelli, "Bossoutrot's papers and the Ibadi manuscripts. The *Kitāb al-Barbariyya* on Abū Ġanim's *Mudawwana*", *Journal of Islamic Manuscripts* (2020). (À paraître).

[5] تم اعتماد وضع بعض التصحيحات والمعلومات الإضافية المتعلقة بهذا "المسرد"، على البيانات الموجودة في كتاب البربرية؛ يُنظر:
Vermondo Brugnatelli, "Corrections au "Glossaire de la *Mudawwana*" publié par Bossoutrot", à paraître dans les actes du 9ème Bayreuth-Frankfurt-Leidener Kolloquium zur Berberologie (Francfort: 2016).

[6] Vermondo Brugnatelli, "Some Grammatical Features of Ancient Eastern Berber (the language of the *Mudawwana*)", in *He bitaney lagge. Dedicato a/Dedicated to Marcello Lamberti. Saggi di Linguistica e Africanistica - Essays in Linguistics and African Studies*, ed. Luca Busetto (Milano: Qu.A.S.A.R., 2011) 35-46; Vermondo Brugnatelli, "Un témoin manuscrit de la "*Mudawwana* d'Abū Ġanim" en berbère", *Études et Documents Berbères* 35-36 (2016): 149-74.

يسمّيها الناطقون)، حيث إن كثيرا من العبارات والمفردات يصعب فهمها على أهل جربة في عصرنا هذا. وتُعرف عن القصيدة كثير من الروايات المكتوبة التي تمّ جمعها في القرن العشرين، وكذا تسجيل صوتي بصوت راوٍ مسنّ من آخر حفّاظ هذه المحفوظة الشفهية.[7] كان هذا النص في أصله منظوما ومتواترا عن طريق الرواية الشفهية، وكانت النسخ المكتوبة، الحديثة نسبيا، من تحرير أشخاص لا يريدون لذلك التراث الأدبي القديم أن يُنسى. لقد أحصيتُ كثيرا من المصادر الكتابيّة. والواقع أن أقدم تلك المصادر المكتوبة، الذي يعود إلى القرن 19، قد تمّ نشره على يد محقّق فرنسي. لكن يتعلق الأمر بعيّنة جد قليلة: سبعة أشطر من تدوين قام به روني باصي (René Basset) سنة 1885 في مزاب، تمّ نشرها في سنة 1892 (ص.115: النص الأمازيغي) وفي سنة 1897 (ص. 181: الترجمة). أهمية هذه القطعة رغم قصرها تكمن في أنها مؤشر على مدى رواج هذه الأدبيات في مختلف جهات الفضاء الإباضي (جربة، مزاب، جبل نفوسة). أغلبية المخطوطات المتوفرة من القصيدة تنتمي إلى القرن 20. اثنان من تلك المخطوطات محفوظان في إيكس-أون-بروفانس، بينما يظل الباقي في حوزة بعض الخواص في جزيرة جربة. ومع ظهور الأنتيرنيت، تتوفر اليوم بعض المقاطع من نص القصيدة في مواقع يديرها بعض أهل جربة. النص في مجمله طويل نسبيا: فالنسخةُ الأكبر حجما تضمُ 83 بيتاً (vers) من أصل 42 زوجا مبيّتا (couplet). كل بيت مكوّن من شطرين. وتنتظم قوافي الأشطر حسب الخطاطة الآتية: س-س؛ ص-ص-ص-س؛ ع-ع-ع-س (س،ص،ع: متغيّرات)، وذلك بلازمة أولى /**تاملزومت**/ ومتتالية من الأزواج المُبيّـتة (/**تامجرود**/) يذكر آخر شطر منها بقافية اللازمة. إنه نوع أدبي كان جدّ متطور ورائج في القرن 19 كما يستفاد ذلك من رسالة كتبها سليمان الشمّاخي من طرابلس سنة 1881 إلى موتيلينسكي (Motylinski). لقد تمّ نشر هذه الرسالة في شبكة الأنتيرنيت على يد محمد أومادي (Mohamed ou-Madi) حوالي سنة 2008. وأنسخ في ما يلي الجزء الأكثر أهمية من تلك الرسالة:

> "وجدتُ أناسا من إخواننا النفّوسـة، وقعَدنا معهم وتناجونا في مطلوبنا من كلام البربر، فوجدنا عندهم بعض **الملازيم** من غير **التـجاريـد**، وعدّتهنّ تسعة، وجملتهنّ موجودات في الجبل، وأمرنا من ياتي لنا بهم وبغَيرهم؛ وقالوا الآن زمانُ الحرث، والناس مشغولين بالزراعة؛ ولكن بعد أيام

[7] Vermondo Brugnatelli, "Un nuovo poemetto berbero ibadita", *Studi Magrebini* 3 n.s. (2005): 131-42; Vermondo Brugnatelli, "Littérature religieuse à Jerba. Textes oraux et écrits", in *Oralité et nouvelles dimensions de l'oralité. Intersections théoriques et comparaisons des matériaux dans les études africaines*, eds. Mena Lafkioui & Daniela Merolla (Paris: Publications Langues'O, 2008), 191-203.

نأتوا لك بكتاب منه قدر عشرة كراريس غناء، وعدّة قصائد بالبربرية، منها واحدة نفّوسية قالها عمّنا المرحوم إبراهيم أبو فالغة، وأولها: *ءا-فايسر زّالوت ايمخلاق*؛[8] والبواقي جَــربيّات وعدّتهن كثيرات. وأما الغناء فسأذكر لك التسعَ **المــلازيــم**، وشيء يسير من **المجاَريد**..."

هذه الرسالة تؤكد أن نصّ أحمد القـنّوشي لم يكن شيئا معزولا. فقد كانت منظومات مماثلة منتشرة كذلك في أماكن أخرى من المجال الإباضي. وعلى الخصوص، أشار سليمان الشمّاخي إلى مطلع قصيدة للمرحوم إبراهيم أبو فالغة، تمّ العثور عليها فيما بعد في جبل نفوسة (ليبيا) من قِبل فرانشيسكو بيـكينوط.[9] وتم نشرها جزئيا على يد لويدجي سيرّا.[10] بداية هذه القصيدة مشابهة جدا لبداية قصيدة جزيرة جربة؛ ويشترك موضوعهما، وكذلك نظمهما العروضي، في كثير من الخصائص. وتتمثل مضامين هذه المنظومات في عرض المفاهيم الدينية الأساسية بالأمازيغية؛ وكانت الغاية منها غاية تعليمية. لقد كانت تلك المنظومات مخصّصة للترديد والتبليغ الشفهي، لكن المخطوطات التي توفرت قد مكنت من إنقاذ شواهد ثمينة من هذه الأدبيات الشفهية الموجهة لأناس أمّيين غير متمكنين من العربية. وتذكر نصوص التراجم المتعلقة بشيخ الزوارة، مؤلف كثير من المصنّفات: أبو زيد عبد الرحمان بن سليمان الزواري الويلولي، بمنظومة شعرية أمازيغية أخرى لعلها تنتمي إلى هذا النوع الأدبي: "منظومة شعرية بالبربرية، تقريبا لقواعد الدين، ولأجْل استفادة الأطفال والنساء الذين لا يتقنون قواعد اللغة العربية".[11]

3. حكايات بلدة شنينّـي (جنوب تونس)

وبالعودة الآن إلى أقرب الحقب إلينا، من المفيد التذكير كذلك ببعض المخطوطات التي ليست من تحبير الأهالي، ولكنها تشكل مع ذلك شواهد ثمينة عن اللغة والأدب القديمين، في الحالة التي كانا عليها قبل أكثر من قرن من الزمن. يتعلق الأمر بمذكرات باحثين أوروبيين ظلّت غير معروفة في بعض الأرشيفات العامة أو الخاصة. في ما يتعلق بتونس، تتمثل أهم تلك الشواهد في 35 نصّا من نصوص لهجة

[8] وترجمة ذلك: "يا أيّها الخلق، صلّوا على النبي".

[9] Francesco Beguinot, "Chi sono i Berberi", *Oriente Moderno* I fasc. 4-5 (1921): 306.

[10] Luigi Serra, "Su due poemetti berberi ibaditi (note preliminari)", in *Gli interscambi culturali e socio-economici fra l'Africa Settentrionale e l'Europa mediterranea.* Atti del Congresso internazionale di Amalfi, 5-8 dicembre 1983 (Napoli: Istituto universitario orientale. Dipartimento di studi e ricerche su Africa e Paesi arabi 1986), 521-39.

[11] ʿAbdar-Raḥmān b. Sulaymān Az-zwārī, *Al-Willūlī fī fiqh al-ʿibādāt*, éd. par ʿIsā Yaḥyā Abū l-Qāsim al-Bārūnī (s.l.: 1970), 7.

شنيني الأمازيغية في جنوب تونس، كان قد جمعها الباحث الفرنسي أوگوسط بوسوطرو (August Bossoutrot. Alger 1856 - Carthage 1937) في نهاية القرن 19. كان هذا الباحث الذي ولد بالجزائر على معرفة جيدة بالعربية العاميّة وذا اهتمام كذلك بالأمازيغية، وعلى الأخص منها لهجات جنوب تونس وليبيا حيث كان قد أقام لمدة طويلة. وقد جمع خلال حياته عددا كبيرا من المذكرات ومن الوثائق بنية نشر أعماله. غير أنه لم ينشر خلال حياته سوى بحثين اثنين، وظلت معظم أوراقه رهينة أرشيفه. بعد عدة تقلبات، أخذت وثائق ذلك الأرشيف تظهر. كثير من مذكرات ذلك الباحث عبارة عن مسوّدات أولية غير مهيّأة بعدُ؛ لكن حال حكايات شنيني كان مختلفا: لقد كانت تلك الحكايات جاهزة تقريبا للطبع. هذه النصوص التي يبدو أنها جُمِعت في العشرية الأخيرة من القرن 19، كانت مدونة بعناية بالحرف العربي،في مزاوجة بتدوين آخر بالحرف اللاتيني، ومع ترجمة إلى الفرنسية.

اليوم أمست اللغة الأمازيغية في الجنوب التونسي مهدّدة بالانقراض بشكل كبير؛ والضغط السوسيولغوي للعربية العامية عليها ما فتئ يتقوّى، مما جعل عدد الناطقين يتناقص بسرعة، وأصبحت اللغة نفسها عرضة للتغيير بفعل الاحتكاك السوسيولغوي بالعربية. كل هذا يجعل من مثل هذه النصوص، المنتمية إلى حقبة كانت فيها اللغة جِدّ حيّة وأقلّ تأثرا بالعربية، ذات أهمية مماثلة لأهمية مخطوطات التقاليد الأهلية. إن من شأن دراستها أن توفّر كمّا كبيرا من المعطيات الصالحة للتحقق من التغيرات الدياكرونية التاريخية التي لحقت اللغة الأمازيغية.[12]

من المؤكد أن نصوص أرشيف بوسوطرو ليست وحيدة في بابها؛ ومن المحتمل أن يتم في المستقبل اكتشاف شواهد أخرى من هذا القبيل في فرنسا وفي غيرها، قابلة للاستغلال من طرف الباحثين في اللغة والآداب الأمازيغية الشرقية. الواقع أننا نعرف منذ مدّة حالةً أخرى لوجود هذا النوع من النصوص. ففي خزانة جامعة ليدن، يوجد كمّ من المخطوطات أتى بها المستشرق جان إميل هومبرت (Jean Emile Humbert 1771-1839) سنة 1822على إثر إقامة بتونس وهي تحت عنوان:

(*Collectio epistolarum, carminum bellicorum et eroticorum, specimina linguae*

[12] بعد اكتشاف نصوص شنيني (Cheninni)، شرعت في بحث لدراسة هذه اللهجة، التي لم تحظ لحدّ الساعة بأي دراسة وصفية لغوية؛ متبعا تحليل مضامين تلك النصوص ببحث ميداني. وأنا عازم على نشر تلك النصوص مرفقة بمعجم وبخطاطة نحوية أساسية. أما أول عمل منشور أخذ هذه النصوص بعين الاعتبار فهو:

Vermondo Brugnatelli, "Su alcune voci gergali nel berbero di Cheninni (Tunisia)", in *Percorsi linguistici e interlinguistici. Studi in onore di Vincenzo Orioles*, eds. Raffaella Bombi & Francesco Costantini (Udine: Forum Edizioni, 2018), 105-18.

(*zuavorum*) ("مجموعةُ رسائلَ وأغانٍ حربيةٍ وغزليةٍ؛ أمثلة باللغة الزواوية"). ويتعلق الأمر بأكثر من 300 صفحة، تتضمن كمّا من المادة المروية عن أحد القبائليين الزواويّين، منها قاموس من حوالي 2000 مفردة، وخطاطة أولية في النحو وبعض النصوص الأصيلة (رسالتان وبعض القصائد الشعرية القصيرة) التي يمكن اعتبارها أقدم الوثائق المكتوبة بالقبائلية.

Bibliographie

Aïssani, Djamel. "Écrits de langue berbère de la collection de manuscrits Oulahbib (Béjaïa)". *Études et Documents Berbères* 15-16 (1998): 81-99.

Basset, René. *Nouveaux contes berbères, recueillis, traduits et annotés par R.B.*, Paris: Leroux, 1897

______. *Etude sur la zenatia du Mzab, de Ouargla et de l'Oued-Rir'*. Paris: Leroux, 1892.

Beguinot, Francesco. "Chi sono i Berberi". *Oriente Moderno* I fasc. 4-5 (1921): 240-7, 303-11.

Boogert, Nico van den. *The Berber Literary Tradition of the Sous. With an edition and translation of 'The Ocean of Tears' by Muhammad Awzal (d. 1749)*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1997.

Boussoutrot, Auguste. "Vocabulaire berbère ancien (Dialecte du djebel Nefoussa)". *Revue Tunisienne* VII (1900): 489-507.

Brugnatelli, Vermondo. "Bossoutrot's papers and the Ibadi manuscripts. The *Kitāb al-Barbariyya* on Abū Ġanim's *Mudawwana*". *Journal of Islamic Manuscripts* (2020). À paraître.

________. "A medieval Ibadi *tawḥīd* in Berber: a preliminary survey". In *Local and Global Ibadi Identities*, eds. Yohei Kondo & Angeliki Ziaka, 147-57. Hildesheim: Olms, 2019.

______. "Su alcune voci gergali nel berbero di Cheninni (Tunisia)". In *Percorsi linguistici e interlinguistici. Studi in onore di Vincenzo Orioles*, eds. Raffaella Bombi & Francesco Costantini, 105-18. Udine: Forum Edizioni, 2018.

______. "Un témoin manuscrit de la "*Mudawwana* d'Abū Ġānim" en berbère". *Études et Documents Berbères* 35-36 (2016): 149-74.

______. "Corrections au "Glossaire de la *Mudawwana*" publié par Bossoutrot". À paraître dans les actes du 9ème Bayreuth-Frankfurt-Leidener Kolloquium zur Berberologie. Francfort: 2016.

______. "Some Grammatical Features of Ancient Eastern Berber (the language of the Mudawwana)". In *He bitaney lagge. Dedicato a/Dedicated to Marcello Lamberti. Saggi di Linguistica e Africanistica - Essays in Linguistics and African Studies*, ed. Luca Busetto, 35-46. Milano: Qu.A.S.A.R., 2011.

______. "Littérature religieuse à Jerba. Textes oraux et écrits". In *Oralité et nouvelles dimensions de l'oralité. Intersections théoriques et comparaisons des matériaux dans les études africaines*, eds. Mena Lafkioui & Daniela Merolla, 191-203. Paris:

Publications Langues'O, 2008.

Brugnatelli, Vermondo. "Un nuovo poemetto berbero ibadita". *Studi Magrebini* 3 n.s. (2005): 131-42.

Serra, Luigi. "Su due poemetti berberi ibaditi (note preliminari)". In *Gli interscambi culturali e socio-economici fra l'Africa Settentrionale e l'Europa mediterranea.* Atti del Congresso internazionale di Amalfi, 5-8 dicembre 1983, 521-39. Napoli: Istituto universitario orientale. Dipartimento di studi e ricerche su Africa e Paesi arabi 1986.

U-Madi, Muḥammad. "Waṯīqa šiʿriyya amāzīġiyya tarǧiʿ li sanat 1881 m". *Silsila dirāsāt nafūsiyya* 2 (2008), 8 p (site *www.tawalt.com*).

Az-zwārī, ʿAbdar-Raḥmān b. Sulaymān. *Al-Willūlī fī fiqh al-ʿibādāt*, éd. par ʿIsā Yaḥyā Abū l-Qāsim al-Bārūnī. s.l.: 1970.

مجلة **المناهل**، العدد 100 (خريف/شتاء 2020) : 55-65

Tashelhiyt Berber Manuscripts in Arabic characters: Challenges and Opportunities

Mohamed Saadouni & Harry Stroomer (Leiden University)

مخطوطات أمازيغية تاشلحيت المدوّنة بالحرف العربي: تحدّياتٌ وفُرَصٌ*[1]

محمد سعدوني وهاري شترومر (جامعة ليدن)
(ترجمه عن الإنجليزية: **محمد المدلاوي**)

تقـديم

لعلّ أمازيغية تاشلحيت،[2] هي الوجه من أوجه الأمازيغية الذي يتوفر على أقدم تقاليد الأدبيّات [المكتوبة]، وعلى أكبر كمّ منها في العالم الناطق بالأمازيغية؛ وهي تقاليدُ أدبيّاتٍ تتمثل، في معظمها، في نصوص دينية مدوّنة بالحرف العربي. وقد ظلت تلك التقاليدِ في المغربِ خارج دائرة الانتباه لزمن طويل. وغالبا ما كان يتمّ إنكار وجود تلك التقاليد أو التنقيصُ من أهميـتِها؛ فأهمـلت العنايةُ بدراستها في الأوساطِ الأكاديمية. ولقد كان سائدا وعامّا في المغرب – وما يزال ذلک عند البعض – القولُ بإنكارٍ تامّ وصريحٍ لوجود أي تقاليد كتابية أمازيغية: فكثيرا ما يسمع السامعُ إلى يومنا هذا بعضَ المغاربة، بقطع النظر عن لغتهم اليومية من عربية و/أو أمازيغية، أكاديميين وغير أكاديميين، يدّعون أن "الأمازيغية إنما هي لسان شفهي". هذا الاعتقاد يكذّبه، بطبيعة الحال، وجودُ رصيد هائل من المخطوطات الأمازيغية التي تمثل تقاليد أدبية امتدّت على مدى حوالي خمسة قرون.[3]

---

*[1] (هـم.) هذا المقال مساهمة من الباحثين (Mohamed Saadouni) و (Harry Stroomer) في ملف مجلة **المناهل** الخاص بالأمازيغية، وهي مساهمة بعنوان: "Tashelhiyt Berber manuscripts in Arabic caracters: challanges and opportunities". وقد تولّى محمد المدلاوي ترجمتها إلى العربية باتفاق مع الباحثين. والترجمة هنا مقتصرة على متن المقال والهوامش التعليقية البيانية، دون الـ هوامش الإحالية، التي تُركت على أصلها الإنجليزي. وبالمقابل، أضاف المترجم بعض الهوامش يتصدرها مختزل "(*هـم)" حينما يقدّر أن ذلک مفيد.

[2] يتحدث بأمازيغية تاشلحيت بالمغرب ما بين 8 إلى 10 ملايين نسمة. مجالها الترابي الأصلي هو الخط التقديري الرابط بين مراكش، الصويرة، إيفني، ورزازات، مراكش.

*[3] (هـم.) أنه "معجم ابن تونارت" (عربي- أمازيغي، مرتّب حسب الحقول لدلالة) الذي أشار إليه المختار السوسي في كتابه **سوس العالمة** والذي يعتبر المعجم الحالي لوجه تاشلحيت أقرب أوجه الأمازيغية إلى مادته المعجمية، كما لاحظ ذلک الباحثُ نيكو فان-دن-بوخرت:
Nico van den Boogert. *La révélation des énigmes. Lexiques arabo-berbères des XVII^e^ & XVIII^e^ siècles* (Aix-en-Provence: IREMAM, 1998), 11-2.
وذلک بالرغم من أن ابن تونارت عاش ما بين بجاية وقرطبة وفاس. إنه معجم يعود إلى النصف الأول من القرن 12 الميلادي، حسب نفس الباحث.

كذلك في أوروبا، لم يكن أغلب الباحثين، ممن لهم اهتمام بشمال إفريقيا، على علم بوجود تلك التقاليد؛ وكثير منهم ما يزال كذلك إلى يومنا هذا. لم يتمّ الانتباه إلى تلك المخطوطات والتعرف عليها، باعتبارها مكتوبات أمازيغيةً ، إلا في حوالي 1850م. فلقد اقتنى منها باحثون أكاديميون من أمثال دو-لابورط (J. D. Delaporte) و شتـــوم (H. Stumme) لفائدة خزاناتهم الجامعية.[4] وقد مثلت الطبعةُ الأولى لمخطوط كامل بأمازيغية تاشلحيت على يد الأكاديمي الهولندي شتريكر (B. H. Stricker) سنة 1960 معلَمة منعطفٍ في هذا المجال.[5]

ويمكن العثور اليومَ على مخطوطات أمازيغية بأعداد كبيرة في أوساط المناطق الجنوبية المغربية الناطقة بتاشلحيت. أغلب مالكي هذه المخطوطات يمتنعون عن إظهارها لمن يبدي اهتماما بها، ما لم يتأكدوا من حسن نواياه. ولهذه المخطوطات قيمة وأهمية باعتبارين اثنين؛ أوّلهما أنها تمكننا من دراسة العالم المعقّد للفكر الديني الجهوي في المناطق الناطقة بأمازيغية تاشلحيت، وثانيهما أنّ تلك المخطوطات توفر لنا فرصة فريدة لدراسة اللغة الأمازيغية من وجهة نظر دياكرونية تاريخية نظراً لأن تلك المخطوطات – كما سبق ذكره – تتوفر على عمق تاريخي من حوالي خمسة قرون، وهو أمر يكاد يكون استثنائيا بالنسبة للغة الأمازيغية. فالمراحل الأقدم من أوجه نصوص الأمازيغية تتّسم بسمات عتيقة مهمّة على أصعدة المعجم والصرف والتركيب.

1. التجميعيّات الأوروبية من المخطوطات الأمازيغية

لقد تحسنت فُرص دراسة مخطوطات أمازيغية تاشلحيت خلال الخمس وعشرين سنة الأخيرة تحسّنا كبيرا. فقد أصبح اليوم كمّ معتبر منها في متناول الباحثين أكثر من أيّ وقت مضى. إذ أصبحت اليوم تلك المخطوطات متاحة للاطلاع الحرّ عليها في التجميعيات المختلفة الموضوعة رهن إشارة العموم؛ حيث أصبح بالإمكان الحصول على صور أو ميكروفيلمات مهنا في بعض المؤسّسات الحافظة. وقد تميزت بهذه الصدد تجميعيّتان أوروبيّتان: تجميعية "رصيد-رو" (Le Fonds Roux) في مدينة "إيكس-أون-بروفانص" وتجميعيّة خزانة جامعة ليدن. هاتان التجميعيّتان قد أضافتا معاً خلال هذه

[4] المخطوطات الأمازيغية التي كانت في حوزة (J. D. Delaporte) انتهت محفوظة بالخزانة الوطنية بباريس. أما مخطوطات أمازيغية تاشلحيت التي جمّعها (H. Stumme) فقد استقرت بخزانة جامعة لايبزيگ (ألمانيا)؛ وخلال الحرب العالمية الثانية، تم نقلها إلى مكان آمن من القصف الجوّي للحلفاء؛ ويبقى المصير الفعلي لهذه المخطوطات الأخيرة غير معروف بالنسبة إلينا.

[5] Bruno Hugo Stricker (ed.), *Bahr ad-Dumû`: L'océan des pleurs, poème berbère de Muhammad al-Awzalî* (Leiden-Paris: E.J. Brill-Imprimerie nationale, 1960).

* (هـم.) انظر كذلك طبعة 2009 مع ترجمة عربية: **بحر الدموع باللغتين الأمازيغية والعربية**. تحقيق عمر أفا وترجمة ابراهيم شرف الدين (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة. 2009)

المدة الأخيرة حوالي 550 مادة مخطوطة إلى ما كان متوفّرا من قبل. ويُرجى أن يؤدّي هذا التطور الإيجابي إلى ازدياد عدد الدارسين داخل هذا الحقل؛ إنه حقل حافل بتحدّيات وبفُرص كبرى بالنسبة للمستمزغين، والمستعربين، ودارسي الإسلام، والمؤرخين، ومحققي المخطوطات على حدّ سواء.

في أوروبّا، تعتبر تجميعيّة "الخزانة الوطنية" بباريس أقدم تجميعية. وقد قامت على أساس تجميعيّة دو-لابّورط (Delaporte)؛ وقد قامت بوليط كالان-بيرني بفهرستها سنة 1973.[6] وقالت في مقدمة فهرستها إن تلك الخزانة الوطنية تمتلك 19 مخطوطا أمازيغيا. ولا نعلم ما إذا كانت هذه الخزانة قد اقتنت مخطوطات أمازيغية تاشلحيتية إضافية بعد ذلك التاريخ.

أما ثاني تجميعية أوروبية، فهي تجميعية المستمزغ الفرنسي، أرسين-رو (Arsène Roux 1893-1971). قام أرسين-رو بتجميع المخطوطات أثناء مقامه بالمغرب من 1920 إلى 1956. وبعد وفاته سنة 1971، نُـقل أرشيفه إلى مدينة "إيكس-أون-بروفانص" حيث ما يزال موجودا بتسميّة "رصيد أرسين-رو" (Fond Roux) في "دار المتوسط لعلوم الإنسان" (Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme MMSH). وفي سنة 1989، أي بعد سبع عشرة سنة من نقل ذلك الأرشيف، تمّ اكتشاف المخطوطات الأمازيغية فيه من طرف المستمزغين الهولنديين، نيكو فان-دن بوخرت (Nico van den Boogert) وهاري شترومر (Harry Stroomer).[7] لقد عثرا على تلك المخطوطات منبثة في ثنايا رزم أوراق أرسين-رو. وقد اضطلع نيكو فان-دن بوخرت بفرز تلك المخطوطات وفهرستها خلال السنوات التي تلت ذلك الاكتشاف.

[6] Paulette Galand-Pernet, "Notes sur les manuscrits à poèmes chleuhs du fond berbère de la Bibliothèque Nationale de Paris", *Revue des études islamiques* XLI/2 (1973): 283-96.

(* هـم.) بوليط كالان-بيرني وزوجها ليونيل كالان (Lionel Galand) اللذان رحلا في هذه العشرية الأخيرة، هما آخر كبار الجيل الأخير من أجيال المدرسة الفرنسية في حقل الاستمزاغ. أقيم لهما حفل تكريم من طرف باحثي المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية وكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمدرج الشريف الإدريسي في يونيو 2006. انظر الرابط الآتي:

https://orbinah.blog4ever.com/l-odyssee-berbere-des-galand-hommage.

[7]* (هـم.) هاري شترومر (الذي هو كاتب المقال الحالي باشتراك مع محمد السعدوني) مستعرِب ومستمزِغ هولندي من المحقّقين الكبار في مجالات العربيات الحميرية (اللغة المهرية خصوصا) والأمازيغيات. اهتمّ كثيرا في العشريات الأخيرة بجمع ونشر النصوص الأمازيغية (مخطوطةً/مرقونةً كانت أم مروية شفهياً، ومنها مادة كثيرة بأمازيغية تاشلحيت) وكذا دراسات حول اللغة الأمازيغية. أهم تلك الأعمال منشورة في سلسلة (*Berber Studies*) التي يشرف عليها بنفسه والتي تعدّ اليوم، بأعدادها غير المنتظمة سنويا التي بلغت 54 عددا، المصدرَ الأساسي المعاصر للنصوص الأمازيغية ولدراساتها اللغوية. ويمكن اعتبار هاري شترومر مؤسّس ما يمكن اعتباره "المدرسة المعاصرة للاستمزاغ الهولندي" التي أخذت تخلف في تكامل مع الألمان "مدرسة الاستمزاغ الفرنسي". ومن أبرز أوجه هذه المدرسة أيضا المحققُ، نيكو فان-دن بوخرت، أحد طلبة شترومر القدامى الذي كثيرا ما أشار إليه هذا المقال (انظر الهامش-10). حصل لي شرف الدعوة للمشاركة في ملتقى لتكريم الأستاذ هاري شترومر سنة 2011 بجامعة ليدن بمناسبة تقاعده، وذلك بعرض حول عروض شعر الملحون.

كان أرسين- رو أول أكاديميّ أوروبّي اطّلع بشكل جيّد على تقاليد الأدبيّات الأمازيغية بتاشلحيت. وتشهد ملاحظاته المكتوبة في حواشي المخطوطات أو في نسخ مخطوطات أرشيفه بـأنه قد درس تلك المخطوطات دراسة مستفيضة، وأنه قد اكتسب دراية واسعة بمضامينها. لكن، لسوء الحظ، استأثرت المشاغل الإدارية بنصيب كبير من وقت أرسين-رو. فهو لم ينشر سوى مقال واحد في هذا الموضوع،[8] ولم يجد وقتا لنشر مخطوط من مخطوطات تجميعتيه الغنية.[9]

وقد قام الباحث، نيكو فان-دن بوخرت، كما ذُكر، بإنجاز فهرسة لتجميعيّة رصيد أرسين-رو من مخطوطات كلّ من أمازيغية تاشلحيت والعربية.[10] قام في ذلك بتوثيق بيليوغرافي وتوصيف كوديكولوجي لـ 195 مادة مخطوطة. وقد قامت "دار المتوسط لعلوم الإنسان" المذكورة (إيكس-أون-بروفانص) بوضع فهرسة "فان-دن بوخرت" على الخط مرفوقة بصور عدد من مخطوطات أمازيغية تاشلحيت بتجميعة رصيد "أرسين-رو".

أما التجميعيّة الثالثة من تجميعيّاتِ مخطوطاتِ أمازيغيةِ تاشلحيت، فهي التجميعيّة المحفوظة في خزانة جامعة ليدن بهولاندا. بعدد مقداره 355 مادة مخطوطة، تكون هذه التجميعية أكبر تجميعية من نوعها في أوروبا، وتشتمل على أكبر قدر من

---

[8] Arsène Roux, "Les manuscrits berbères en caractères arabes du Sud-Ouest marocain", in *XXIème Congrès international des orientalistes* (Paris: Imprimerie nationale et Société asiatique de Paris, 1948), 316-7.

(هـم.) حول المشوار الأكاديمي-الإداري لـ"أرسان رو" بالمغرب في علاقته بمساعده الأديب الفقيه البونعماني، انظر مساهمة الخطير أفولاي في نفس هذا الملف.

[9] خلال مقامه بالمغرب، كان أرسان رو، من بين أشياء أخرى، أستاذا للأمازيغية بالرباط، حيث كان يدرّس، على الخصوص، أمازيغية الأطلس المتوسط وأمازيغية تاشلحيت. قام بتجميع كثير من الأشعار الشفوية ومن النصوص الإثنوغرافية ونصوص الحكايات الشعبية في هذين الوجهين الأمازيغيين. وبصفته مديرا لمؤسّستين، قام بتعيين مساعدين متمكنين من أمازيغية الأطلس وأمازيغية تاشلحيت على الترتيب، من أجل تدريس هذين الوجهين من أوجه الأم ازيغية. كان مساعداه يوفّران المادّة الدراسية، وكان المساعد المتحدّث بتاشلحيت يشرح المفردات الصعبة، والتعابير المسكوكة لأرسان رو في مخطوطاته. ولقد كانا فقيهين تلقّيا تكوينا عتيقا وعلى معرفة عالية بالأمازيغية وبالعربية الفصحى. ويدين أرسان رو بكثير لهذين المسا اعدَين، وبالخصوص منهما إبراهيم الكونكي. بخصوص إبراهيم الكونكي، انظر:

El Khatir Aboulkacem (édition et présentation), *Ssi Brahim Aknku* (Rabat: IRCAM., 2010); Nico van den-Boogert, Mohamed Saadouni & Harry Stroomer, "A berber gentleman scholar: the autobiography of Ibrahim-al-Kunki", in *Parcours berbères, Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand pour leur 90e anniversaire*, ed. Amina Mettouchi (Köln: Rüdiger Köppe Verlag. 2011), 247-66.

[10] يتعلق الأمر بالمرجع الآتي:

Nico van den-Boogert, *Catalogue des Manuscrits Arabes et Berbères du Fonds Roux* (*Aix-en-Provence.* Travaux et Documents de l'IREMAM (Aix en Provence: IREMAM, 1995) (127 p.).

نيكو فان-دن بوخرت (جامعة ليدن) باحث مستعرب ومستمزغ ومحقّق فيلولوجي للمخطوطات برهن عن كفاءة عالية في هذه الميادين. كتابه الضخم: 455 ص "موروث الأدبيات الأمازيغية في سوس" (*The Berber Literary Tradition of the Sous* (Leiden: Nederlands Instituut voor nabije Oosten, 1997) يمكن أن يعتبر، بعد نشر ستريكر (Stricker) للطبعة الأولى من "بحر الدموع" لمحمد أوزال (راجع الهامش-5)، معلمة طريق ثانية في هذا الميدان. إنه عمل رائد ذو قيمة علمية عالية، ويظل، إلى حدود اليوم، أحسن مرجع وأداة بحث بالنسبة لكل مهتمّ بحقل مخطوطات أمازيغية تاشلحيت.

التنوّع باعتبار المواضيع. قام نيكو فان-دين بوخرت بفهرسة موقّتة أولى لـمجموع 300 مادة مخطوطة من تلك التجميعية، ويمكن الاطلاع عليها على الخــط.[11] ثم قام أحمد المنادي (باحث بمعهد IRCAM) بفهرسة الباقي مما تم اقتناؤه بعد سنة 2002.[12]

2. أنشطة المغرب وتجميعيّاته في باب العناية بالمخطوط الأمازيغي[13]

تتوفر الخزانة العامة بالرباط على تجميعيّة من مخطوطات أمازيغية تاشلحيت؛ وكانت بوليط كالان-بيرني قد قامت بإنجاز فهرسة أولى لها.[14] وفي سنة 2015، نشرت نفس الخزانة المسمّاة اليوم "الخزانة الوطنية للمملكة المغربية" فهرسا بعنوان (*Catalogue des manuscrits amazighs*) يتضمّن 54 مدخلا يغطّي مواضيع مختلفة. ويظل العدد المضبوط للمخطوطات الأمازيغية في تجميعة هذه الخزانة غير معروف بوضوح.[15]

وقد عرفت العشريات الثلاث الأخيرة تزايدا ملحوظا لعدد الباحثين المغاربة المهتمين بهذا التراث، من أمثال الرحماني الجشتيمي، وعمر أفــا، ومحمد المدلاوي، وأحمد المنادي، والوافي النوحي، وخديجة كـمايسين،[16] في باب الاهتمام الأكاديمي التحقيقي بـ"النص والمعنى" للأعمال المخطوطة، وأمثال علي أماهان والخطير أبو القاسم (أفولاي)،[17] في باب التركيز على الأرضيات الاجتماعية والتاريخية والأنثروبولوجية لذلك الموروث المخطوط.

وفي سنة 2003، أي فور تأسيس المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، قام هذا المعهد بتنظيم ندوة حول المخطوطات الأمازيغية كواحد من أنشطته الأولى. وخلال هذه

---

[11] Nico van den-Boogert, *Provisional Catalogue of Tashelhiyt Berber manuscripts in the Leiden University Library* (Leiden: Legatum Warnerianum in Leiden University, 2002).

[12] Ahmed El Mounadi, "Les manuscrits amazighes non catalogués dans la Bibliothèque de l'Université de Leiden", *Etudes et Documents berbères* 35-36 (2016): 217-41.

[13] في هذه الفقرة، سنحاول عرض ما هناك من تجميعيات مخطوطية أمازيغية ومن أنشطة في الميدان بالمغرب. يتعلق الأمر بخطاطة أولية لا تدّعي أي درجة من درجات الاستقصاء. ونرجو أن يتمّ تبليغنا بكل ما قد يكون هناك من ثغرات.

[14] Paulette Galand-Pernet, "Notes sur les manuscrits à poèmes chleuhs de la Bibliothèque générale de Rabat", *Journal asiatique* CCLX (1972): 299-316.

[15] (هـم) تمت ترجمة (Bibliothèque National ...) بـ"**الخزانة** الوطنية ..." تـقـيّـدا بالوفاء لمعنى /bibliothèque/ الذي هو "خزانة" (وليس "مكتبة"). أما التسمية الإدارية الرسمية للمؤسسة بالعربية فهي "**المكتبة** الوطنية للمملكة المغربية".

[16] Khadija Gâmaysin, *Al-ɛaqida wa-taṣawwuf fi-fikr Muhammad ibn ɛAli Awzal, maɛa tarjama wa-tahqiq makhtut* (Rabat: IRCAM, 2016).

[17] El-Khatir Aboulkacem, "De la légalisation révolutionnaire à l'institutionalisation localisée; esquisse d'une histoire de la culture savante d'expression amazighe", in *Actes du colloque de la sixième session de l'Association de l'Université d'Eté d'Agadir 21-23 juillet 2000*: "*Histoire des Amazighs*" (Rabat: Editions Bouregreg, 2002), vol. 2, 197-221; El khatir Aboulkacem, "Les pratiques scripturaires amazighes dans le champ des études nord-africaines", in *La culture amazighe, Réflexions et pratiques anthropologiques du temps colonial à nos jours*, Actes du colloque de Fès, 28-92 mai 2009, ed. Hammou Belghazi (Rabat: El maârif Al Jadida, 2013), 77-96.

الندوة، قام كثير من المشاركين بعرض كثير من المخطوطات من تجميعيّاتهم الخاصة (انظر محمد حمام).[18] ونفترض أن تلك كانت الندوة الأولى حول هذا الموضوع بالمغرب.

وفي سنة 2005، نشر محمد القادري، بالاشتراك مع أحمد أيت بلعيد وعادل قيبال، فهرسة للمخطوطات العربية والأمازيغية المحفوظة في مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود بالدار البيضاء.[19] وتشير مقدمة تلك الفهرسة إلى ما مجموعه 698 مخطوطا أصلها ثلاثةُ تجميعيّات شخصية كان قد تمّ اقتناؤها. وقد تم جرد تلك المخطوطات في الفهرست بناء على نوعية المواضيع والمسائل (فقه، طبّ، تصوّف، مناقب، الخ.). لكن ليس من الواضح دائما، في تلك الفهرسة، معرفةُ أيّ تلك المخطوطات مخطوط بأمازيغية تاشلحيت.

زيادة على هذا، فمؤسسة الملك عبد العزيز أل سعود هي المالكة للمخطوط المهمّ، مخطوط "التيزنيتي"، وهو معجم كبير كان يستعمله الموثّقون، ويضمّ 400 صفحة ويعود إلى القرن 18.

وفي سنة 2014 نشر عبد الله خليل "المعجم الأمازيغي" المعروف لصاحبه، علي الإسافّني الأقّاوي، والمؤرّخ بـ1190 هـ الموافق لـ 1776 م.[20] وبعد سنة من ذلك، نشر الباحث المغربي، عمر أفـا، مجدّة بيبليوغرافية من 200 مخطوط بأمازيغية تاشلحيت، أغلبها في ملكيات الخواص، وبعضها محفوظ بالخزانة الوطنية بالرباط.[21]

وتجدر كذلك الإشارة هنا إلى ندوة تراث المخطوطات التي انعقدت بأكادير سنة 2017 وأعَـدَّت أعمالها للنشر خديجة الراجي بعنوان: "خزائن التراث المخطوط في سوس والصحراء" (أكادير: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2018).

وآخرَ إصدار نود ذكرَه هنا هو "المخطوط الأمازيغي في المجال السوسي؛ شرح منظومة تازناكـت للحسن التامودّيزتي". دراسة وتحقيق وتعريب محمد الهاطي (المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2015). إنه عمل لم نتمكن بعدُ من الاطلاع عليه مع الأسف.

---

[18] Mohammad Hammam (ed.), *Le Manuscrit Amazighe, son importance et ses domaines* (*al-Makhtût al-Amâzîġî, 'ahammîyyatuhu wa-majâlâtuhu*) (la conférence fut organisée par l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM), Rabat, le 11 octobre 2003).

[19] Muhammad Al-Qâdirî, in cooperation with Ahmad Ayt Belɛid & Σâdil Qîbâl, *Fihris al-Makhtutât al-ɛarabiyya wa-l-amâziġiyya* (Catalogue of Arabic and Berber manuscripts), two volumes (Casablanca: *La Fondation Abdul Aziz Al Saoud*, 2005).

[20] Ibrahim ibn Ali Al-Issafnî al-Aqqâwî, *al-Qâmûs al-Amâziġiy al-ɛarabî*, edited by Abdallah Khalil (Casablanca: *La Fondation Abdul Aziz Al Saoud*, 2014).

[21] Omar Afa, *Al-dalîl al-juḏâḏî li-lmakhtûtât wa-'l-waṯâ'iq al-'âmâziġiyya, al-maṣâdir al-maktûba bi-'l-harf al-ɛarabî fi mantiqati sûs* (Rabat: IRCAM., 2015).

3. مؤلـّفان بارزان في باب موروث أدبيّات أمازيغية تاشلحيت

يعتبر محمد أوزال (توفي: 1162 هـ الموافق 1749 م) أكبرَ مؤلفي آدابيّات تاشلحيت التقليدية شهرةً. فأعماله حاضرة حضوراً كبيرا في تجميعيّات المخطوطات المذكورة سابقا. ويعتبر أحد المخطوطات بخزانة جامعة ليدن (Leiden, Cod. Or. 22.331) أقدم نسخة معروفة ضمن كلّ أعمال هذا المؤلف.

محمد أوزال هو مؤلف كتابين اثنين مشهورين بالأمازيغية: كتاب "**الحـوض**"، وهو متنٌ منظوم في الفقه المالكي، مكوّن من قسمين: القسم الأول يتناول العبـــادات، أي علاقة الكائن البشري بربّه؛ ويتناول القسم الثاني المعاملات، أي علاقات الناس في ما بينهم (بالنسبة للنص وللترجمة، انظر (Luciani)[22] والجشتيمي[23]). أما الكتاب الثاني لمحمد أوزال فهو المعنون بـ"**بحر الدموع**"؛ وهو رسالة منظومة في القياميّات الأخرويّة، قوامها 656 شطرا نظميّا.[24] وأخيرا، نذكر رسالته المعروفة بـ"**النصيحة**"، وهي قصيدة في ذكر مناقب أحمد بن محمد بن ناصر، حفيدِ مؤسِّس الزاوية الناصـرية.[25]

لقد حظيتْ أعمال أوزال بعناية كبيرة في أعين المتفقّهين التقليديين من العاملين في محيط مشابه لمحيطه، كما يبدو ذلك واضحا من خلال حجم عمل الشرح الذي خصّصه الحسن التامودّيزتي (1316 هـ الموافق 1899 م) لكتاب "**الحوض**" المذكور. هذا المخطوط ذو الحجم الكبير (Leiden, Cod. Or. 23.401) يضم 600 صفحة من الشرح، ولعله يمثل أكبر نصّ نثري معروف بأمازيغية تاشلحيت. هذا العمل، لم ينشر قط ولم تتمّ دراسته.

وبينما حظي أوزال بعناية كبيرة من طرف الدارسين، كان الأمر أقل من ذلك شأنا بالنسبة لسلفه ابراهيم أزناگ (توفي: 1005 هـ الموافق 1597 م). هذا، وإن عمل أزناكـ لـبارزُ الحضور في التجميعيات المخطوطية المذكورة، وهو ما يمكن أن يكون مؤشرا

---

[22] Jean-Dominique Luciani, *el-Haoudh* (Alger: Jourdan, 1897).

[23] A. Rahmani al-Jishtimi, *al-Hawd fî-l-fiqh al-mâlikî bi-l-lisânî al-'âmâzîĝî, lî aš-šayx Muhammad Awzal* (Casablanca: Dar al-Kitab, 1977).

[24] بالنسبة للطبعات والدراسات، انظر:

Stricker (ed.), *Bahr ad-Dumû'*; Paulette Galand-Pernet, "Le manuscrit berbère Jean Fines: un awzal chleuh du 12e/18e siècle", *Comptes rendus du Groupe Linguistique d'Etudes Chamito-Sémitiques* (*G.L.E.C.S.*) 24-28 (1979-1984): 43-9; Nico van den-Boogert, *The Berber Literary Tradition of the Sous* (Leiden: Nederlands Instituut voor nabije Oosten, 1997); Omar Afa & Ibrahim Sharafad-Din, *Bahr ad-dumuɛ bi-l-luġa al-amaziġiyya wa-'l-ɛarabiyya* (Casablanca: MatbaƐat al-Najâh al-Jadîdah, 2009); Gâmaysin, *Al-ɛaqida wa-taṣawwuf.*

[25] Nico van den-Boogert, "A Sous Berber poem on Sidi Ahmad ibn Nâṣir", *Etudes et Documents Berbères* 9 (1992): 121-37.

على أنه كان في الماضي بدوره معروفا ويحظى بالتقدير. إنه كتاب /**لعقايد ن-دّين/** (بالعربية: "عقائد الدين"). وهو مجموعة "رسائل في الدين"؛ ويتكون من 46 فصلا تتناول طيفا من المواضيع الدينيّة. العدد الإجمالي لأشطره 2816؛ ويتراوح طول الفصل فيه ما بين 10 أشطُر و100 شطر. وقد تمّ نشر بعض الفصول من ذلك العمل. فقد نشر علي أماهان [26] (Ali Amahan) الفصل الثاني منه، وهو "فصل في النساء" (/لعقيدا ن-تايشّين/). أما "الفصل في الحجّ" (/لعقيدا ن-لحيجّ/) فقد نشره السعدوني وشترومر،[27] اللذان نشرا أيضا الفصول الخمسة الأولى من ذلك العمل.[28] فيما عدا هذا، لا نعرف أيّ نص آخر منشورٍ من أعمال أزناگ.[29]

ولقد زوّدنا المختار السوسي، الذي ألف عدّة أعمال حول تاريخ جنوب المغرب، ببعض المعلومات البيوغرافية عن أزناگ،[30] قام الباحث نيكو فان-دن بوخرت بتلخيصها في فهرست مخطوطات أمازيغية تاشلحيّت في "رصيد أرسين-رو" بمدينة إيكس-أون-بروفانس.[31]

أما بخصوص ما يتعلق بمظانّ مخطوطات أزناک، فإن الخزانة الوطنية بباريس تتوفر على نسخة من كتاب /لعقايد ن-دّين/.[32] وتتوفر تجميعيّة رصيد أرسين-رو (إيكس-أون-بروفانس) على سبعة مخطوطات أو أجزاء مخطوطات من أعمال أزناک[33] بينما تتوفر تجميعية خزانة جامعة ليدن على عشرة مخطوطات أو مجزوءات من مخطوطات من كتاب أزناگ: /لعقايد ن-دّين/.[34] وأخيرا، تتوفر الخزانة الوطنية بالرباط

---

[26] Ali Amahan, "L'écriture en *Tašelhiyt* est-elle une stratégie des Zawaya?", in *A la croisée des études libyco-berbères, mélanges offerts à P. Galand-Pernet et L. Galand*, eds. Jeannine Drouin & Arlette Roth (Comptes rendus du Groupe Linguistique d'Etudes Chamito-Sémitiques (G.L.E.C.S.), Supplément 15 (Paris: Paul Geuthner, 1993).

[27] Mohamed Saadouni & Harry Stroomer, "The chapter on Pilgrimage in the work of Ibrahim Aznag", *Etudes et Documents berbères* 35-36 (2016): 361-77.

[28] Mohamed Saadouni & Harry Stroomer, "On the Tashelhiyt Berber author Ibrahim Aznag (d. 1597)", in *Written Sources about Africa and their Study*, eds. Mena B. Lafkioui & Vermondo Brugnatelli (Milano: Biblioteca Ambrosiana, 2018), 173-96.

*[29] (هـم.) حول علاقة عمل محمد أوزال بعمل ابراهيم ازناگ، انظر محمد المدلاوي المنبهي، **رفع الحجاب عن مغمور الثقافة والآداب، مع صياغة لعروضي الأمازيغية والملحون** (الرباط: منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي. 2012)، 57. وعن مقتطفات مترجمة من منظوماته، نفس المرجع، 64-65.

[30] As-Sûsî, 1989: 52; 1984: 180 and *al-Maɛsûl*, vol. 19, p. 15.

[31] Boogert, *Catalogue des Manuscrits*, 120.

[32] See Paulette Galand-Pernet, "Notes sur les manuscrits à poèmes chleuhs du fond berbère de la Bibliothèque Nationale de Paris", *Revue des études islamiques* XLI/2 (1973): 283-96.

[33] See the catalogue by Boogert, *Catalogue des Manuscrits*, and the online manuscript website of the Fonds Roux in Aix-en-Provence (http://www.e-corpus.org/eng/notices/88253-Aznag-Aqa-id-ad-din.html)

[34] See the on-line provisional Catalogue by Nico van den Boogert. The other Leiden University Aznag manuscripts are: Cod. Or. 23.335; Cod. Or. 23.299; Cod. Or. 23.304; Cod. Or. 25.274; Cod. Or. 25.184; Cod. Or. 23.389; Cod. Or. 23.391; Cod. Or. 25.373; Cod. Or. 25.583.

على مخطوطين لإبراهيم أزناگ.[35] أي أن مجموع ما هو متوفّر أمام الدراسات العلمية من مخطوطات أزناگ يفوق العشرين مخطوطا.

ملاحظتان ختاميّتان

نختم هذا المقال بملاحظتين عامتين: (1) لقد حصلت الأمازيغية بالمغرب على وضعية الصفة الرسمية في الدستور منذ 2011. بإمكاننا، إذن، أن نقدّر أن مزيدا من مخطوطات هذا الموروث الأدبي سيكون متاحا للعموم في السنوات القادمة. وفي هذا الأفق، نرى في كلّ من الجامعات المغربية والجامعات الأوروبية، وكذلك المعهد الملكي للثقافة الامازيغة، مؤسسات بإمكانها أن تصبح حاسمة في جعل موروث المخطوطات الأمازيغية متاح الوصول بالنسبة للدراسات الأمازيغولوجية والدراسات التاريخية ودراسات الإسلام. (2) نودّ أن ندعو إلى مزيد من العناية الأكاديمة **المتفقّهة** بهذا الجزء المهمّ من الموروث الفكري واللغوي المغربي، ونرجو، على الخصوص، أن يتمّ الانخراط في معركة **إعادة إحياء تكوينات الفيلولوجيا وتحقيق النصوص** وإعدادها للنشر في باب ما يتعلق بنصوص أمازيغية تاشلحيت، المتضمّنة في مخطوطات كبريات تجميعات تلك المخطوطات في العالم. فوحدَها النصوصُ المحققّة تحقيقَ تفقُّه أكاديمي بإمكانها أن توفّر أرضية متينة لدراسة الأُسس الثقافية واللغوية لذلك الموروث.

البيبليوغرافيا

Aboulkacem, El-Khatir. “De la légalisation révolutionnaire à l’institutionalisation localisée; esquisse d'une histoire de la culture savante d’expression amazighe”. In *Actes du colloque de la sixième session de l’Association de l’Université d’Eté d’Agadir 21-23 juillet 2000*: “*Histoire des Amazighs*”, vol. II, 197-221. Rabat: Editions Bouregreg, 2002.

Aboulkacem, El khatir. “Les pratiques scripturaires amazighes dans le champ des études nord-africaines”. In *La culture amazighe, Réflexions et pratiques anthropologiques du temps colonial à nos jours*, Actes du colloque de Fès, 28-92 mai 2009, ed. Hammou Belghazi, 77-96. Rabat: El maârif Al Jadida, 2013.

Aboulkacem, El khatir (édition et présentation). *Ssi Brahim Aknku*. Rabat: IRCAM., 2010.

[35] See Afa, *Al-dalîl al-juḏâḏî*, 495.

Afa, Omar & Ibrahim Sharafad-Din. Bahr ad-dumuɛ bi-l-luġa al-amaziġiyya wa-'l-ɛarabiyya. Casablanca: Matbaɛat al-Najâh al-Jadîdah, 2009.

Afa, Omar. *Al-dalîl al-judâdî li-lmakhtûtât wa-'l-watâ'iq al-'âmâziġiyya, al-maṣâdir al-maktûba bi-'l-harf al-ɛarabî fi mantiqati sûs*. Rabat: IRCAM, 2015.

Al-Issafnî al-Aqqâwî, Ibrahim ibn Ali. *al-Qâmûs al-Amâziġiy al-ɛarabî*, edited by Abdallah Khalil. Casablanca: La Fondation Abdul Aziz Al Saoud, 2014.

al-Jishtimi, A. Rahmani. *Al-Hawd fî-l-fiqh al-mâlikî bi-l-lisânî al-'âmâzîġî, lî aš-šayx Muhammad Awzal*. Casablanca: Dar al-Kitab, 1977.

Al-Qâdirî, Muhammad, in cooperation with Ahmad Ayt Belɛid et Ʃâdil Qîbâl. *Fihris al-Makhtutât al-ɛarabiyya wa-l-amâziġiyya* (Catalogue of Arabic and Berber manuscripts), two volumes. Casablanca: La Fondation Abdul Aziz Al Saoud, 2005.

Amahan, Ali. "L'écriture en *Tašelhiyt* est-elle une stratégie des Zawaya?". In *A la croisée des études libyco-berbères, mélanges offerts à P. Galand-Pernet et L. Galand*, eds. Jeannine Drouin & Arlette Roth (Comptes rendus du Groupe Linguistique d'Etudes Chamito-Sémitiques (G.L.E.C.S.), Supplément 15. Paris: Paul Geuthner, 1993.

Boogert, Nico van den, Mohamed Saadouni & Harry Stroomer. "A berber gentleman scholar: the autobiography of Ibrahim-al-Kunki". In *Parcours berbères, Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand pour leur 90e anniversaire*, ed. Amina Mettouchi, 247-66. Köln: Rüdiger Köppe Verlag. 2011.

Boogert, Nico van den. *Provisional Catalogue of Tashelhiyt Berber manuscripts in the Leiden University Library*. Leiden: Legatum Warnerianum in Leiden University, 2002.

______. *The Berber Literary Tradition of the Sous, with an edition and translation of "The Ocean of Tears" by Muhammad Awzal (d. 1749)*. De Goeje Fund, publication 27. Leiden: Nederlands Instituut voor nabije Oosten, 1997.

______. *Catalogue des Manuscrits Arabes et Berbères du Fonds Roux (Aix-en-Provence)*. Travaux et Documents de l'IREMAM. Aix-en-Provence: IREMAM, 1995.

______. "A Sous Berber poem on Sidi Ahmad ibn Nâṣir". *Etudes et Documents Berbères* 9 (1992): 121-37.

El Mounadi, Ahmed. “Les manuscrits amazighes non catalogués dans la Bibliothèque de l’Université de Leiden”. *Etudes et Documents berbères* 35-36 (2016): 217-41.

Galand-Pernet, Paulette. “Le manuscrit berbère Jean Fines: un awzal chleuh du $12^{e}/18^{e}$ siècle”. *Comptes rendus du Groupe Linguistique d’EtudesChamito-Sémitiques* (*G.L.E.C.S.*) 24-28 (1979-1984): 43-9.

______. “Notes sur les manuscrits à poèmes chleuhs du fond berbère de la Bibliothèque Nationale de Paris”. *Revue des études islamiques* XLI/2 (1973): 299-316.

______. “Notes sur les manuscrits à poèmes chleuhs de la Bibliothèque générale de Rabat”. *Journal asiatique* CCLX (1972): 299-316.

Gâmaysin, Khadija. *Al-ɛaqida wa-taṣawwuf fi-fikr Muhammad ibn ƐAli Awzal*, *maɛa tarjama wa-tahqiq makhtut*. Rabat: IRCAM, 2016.

Hammam, Mohammad (ed.). *Le Manuscrit Amazighe*, *son importance et ses domaines* (*al-Makhtût al-Amâzîġî*, *'ahammîyyatuhu wa-majâlâtuhu*). (La conférence fut organisée par l’Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM), Rabat, le 11 octobre 2003.

Luciani, Jean-Dominique. *el-Haoudh*. Alger: Jourdan, 1897.

Roux, Arsène. “Les manuscrits berbères en caractères arabes du Sud-Ouest marocain”. In *XXI^{ème} Congrès international des orientalistes*, 316-7. Paris: Imprimerie nationale et Société asiatique de Paris, 1948.

Saadouni, Mohamed & Harry Stroomer. “On the Tashelhiyt Berber author Ibrahim Aznag (d. 1597)”. In *Written Sources about Africa and their Study*, eds. Mena B. Lafkioui & Vermondo Brugnatelli, 173-96. Milano: Biblioteca Ambrosiana, 2018.

______. “The chapter on Pilgrimage in the work of Ibrahim Az[illegible]nag”. *Etudes et Documents berbères* 35-36 (2016): 361-77.

Stricker, Bruno Hugo (ed.). *Bahr ad-Dumûʿ*: *L’océan des pleurs*, *poème berbère de Muhammad al-Awzalî*. Leiden-Paris: E.J. Brill-Imprimerie nationale, 1960.

مجلة المناهل، العدد 100 (خريف/شتاء 2020) : 66-96

الموروث الكتابي الأمازيغي بالحرف العربي في فترة الحماية: تجربة لحسن البونعماني نموذجا

الخطير أبو القاسم-أفولاي
المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

تقـــديم

حين استقر سّي لحسن البونعماني (1909-1982) المعروف بكتاباته الشعرية والصحفية العربية اللغة، وبمسؤولياته الإدارية كتقلده منصبَ قاضٍ مفوض بمراكش في فترة الحماية، ثم منصب أوّل باشا لمدينة أگادير بعد الاستقلال، استقراراً بمراكش في النصف الأول من القرن الماضي، مع بداية التحولات الكبرى الناتجة عن الاحتلال الفرنسي والممهّدة لخلخلة البنيات الاجتماعية والقيميّة للمجموعات الاجتماعية المختلفة وإدماجها في بنيات الدولة العصرية الناشئة، تاركا وراءه المناخ الثقافي الذي طبع تكوينه بمنطقته الأصلية بسوس، لم يكن البونعماني يعرف أن الرأسمال/الرصيد العلمي الذي كان قد راكمه في بداية تحصيله الدراسي وتنشئته داخل أسرة علمية وصوفية يمكن أن يساعده في ولوج بعض الوظائف العصرية في بداية مساره المهني.

لذا حين تقدم للاشتغال كمتعاون مع المستمزغ الفرنسي المعروف أرسين-رو (Arsène Roux)، الذي كان مديرا لـ"ثانوية مولاي يوسف" ومديرا للأبحاث بـ"معهد الدراسات العليا المغربية" بالرباط،[1] مكلفا فيها بمديرية الأبحاث اللهجية الأمازيغية، تمكن البونعماني بفضل امتلاكه لجزء من الثقافة العالمة المحلية، التي تتمثل في المعرفة الكتابية والتوثيقية للفقهاء القرويين، من تكييف رأسماله المعرفي مع الوضع الجديد الذي يتطلب منه انجاز مهام عملية تتضمن تحرير أوراق وصفية عن الحياة الاجتماعية والثقافية المحلية باللغة الأمازيغية وبالحرف العربي.

ويسعى هذا المقال إلى التعريف بإسهامات هذا الكاتب وبمكانتها ضمن التراث المخطوط بالأمازيغية، وذاك من خلال محاولة بيان ظروف وملابسات انخراط أحد الفقهاء القرويين مهنيا ووظيفياً في تجربته الحياتية، في الممارسة الكتابية باللغة الأمازيغية. هذا زيادة على رسم السياق العام لهذه الممارسات والظروف المساعدة لتمام

[1] أي: (Institut des Hautes Etudes Marocaines)؛ وهو السلف المؤسّسي لكلية الآداب والعلوم الإنسانية-أگدال الحالية.

هذا المنجز الكتابي في باب الأدبيات الأمازيغية. ولهذه الغاية، قسمنا المقال إلى أقسام أربعة. في القسم الأول حديث عام عن الموروث الكتابي الأمازيغي؛ وفي القسم الثاني نبذة عن المسار التكويني العلمي للكاتب سّي لحسن البونعماني. أما القسمان الثالث والرابع فيعرضان أوجه تقاطُـع حياة البونعماني الشخصية ومسارِه المهني مع التحوّلات السوسيو-سياسية التي عرفها مغرب جيله. وأخيرا، يخلُـص القسم الخامس، من كل ذلك، إلى استعراض موجز لأهم أعمال البونعماني في حقل الأمازيغية مع بيان خصائصها من حيث الموضوع والشكل.

1. الموروث الكتابي الأمازيغي بمنطقة سوس

يستفاد من الملاحظات الميدانية، ومن بعض ما كتب حول تاريخ المكتوب باللغة الأمازيغية، أنه – خلافا للرأي السائد حول غلبة الطابع الشفوي على الثقافة الأمازيغية، الذي عملت الظروفُ التاريخية والعلمية التي تشكلت فيها المعرفة حول المجتمعات الشمال-افريقية على ترسيخه[2] – عرفت بعض المناطق من المغرب ومن شمال إفريقيا عامة ممارسات كتابية أمازيغية اللسان ومختلفة الأشكال والوظائف. فوضعية الثقافة الأمازيغية في الجنوب المغربي مثلا مخالفة لصورة ثقافة شفوية معزولة عن تقنية الكتابة واستعمالاتها المختلفة في الحياة السوسيو-ثقافية المحلية. ويمكن أن نسجل أولا الحضور المستمر للمؤسسات التعليمية، منذ القرن الخامس عشر الميلادي على الأقل، وتوزيعها المنتظم في المجتمعات المحلّية، والتي كانت تقوم أساسا بوظيفة تلقين تقنيات الكتابة والمعارف المرتبطة بها وتكوينِ وتوظيفِ الاختصاصيين المحليين في هذا المجال، والتي تقوم فيها اللغة الأمازيغية كأداة تبليغ لها مصطلحاتُها البيداغوجية (/اسكيل/"حرف"، /تاكوري/"كلمة"، /يد-ليف/"الألفبائية"، /اكُـمّاي/"التهجّي"، /امحّاس/"إثبات الحركات"، /اسّفتو/"الإملاء"، /احسّو/ "الحفظ"، /اسغودي/ "المراجعة"، /اسوفغ/ "الختمُ/التخريج/التخرّج"، ...الخ.). ويتمثّـل المجال التعليمي التقليدي في الكتاتيب القرآنية المسماة /لحضار/ أو /ءاخربيش/، الملحقة بالمساجد الجماعية /تيمزكيدا/ لتعليم الألفبائية وحفظ القرآن، وفي مدارس عُليا أو شبه جامعات قروية /لمضرصت/ لحفظ متون اللغويات (الألفية، الأجرومية...) والفقهيات (العاصمية...) والعقائديات ("ابن عاشر"، "خريدة الدردير"). وتقوم التنظيمات

[2] حول تشكل الممارسات الكتابية كموضوع للدراسات الأمازيغية، وحول بعض أسباب التقليل من أهميتها، وتصنيف الأمازيغية كثقافة شفوية ومجرد موضوعٍ للتنقيب الاثنوغرافي، يمكن الرجوع إلى مقالنا بعنوان:
El-Khatir Aboulkacem-Afulay, "Les pratiques scripturaires amazighes dans le champ des études nord-africaines", in *La Culture amazighe. Réflexions et pratiques anthropologiques du temps colonial à nos jours* (Rabat: Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, 2013), 77-96.

الجماعية المحلية بالإشراف على تسيير تلك المؤسسات وتمويلها وصيانتها.[3] وقد ساعدت هذه الوضعية على تحصين إيصال متواتر ومتناغم للكتابة ومنتجاتها وعلى حضورها المستمر في العلاقات الفردية والجماعية، نتج عنه تطوير نشاط كتابي غني ومتعدد وغير مقصور على استعمال اللغة العربية كما كان يعتقد.

وتُستعمل في منطقة سوس مفردتان للدلالة على الممارسات الكتابية باللغة الأمازيغية، ألا وهما: /**تاوتّاقت**/ و/**لمازغي**/؛ في حين تستخدم كلمات أخرى للدلالة على الحامل المادي من قبيل /**ءارا**/ (وجمعه /ارّاتن/) بمعنى: كل ما يحمل مادة مخطوطة سواء كان كتابا أو وثيقة قانونية، في حين تختص مفردتا /**تيتكارين**/ او /**تيفاوين**/ بالإحالة على الوثائق والحجج العدلية، بينما تفيد مفردة /لّوح/ (وجمعه /الالواح/) "النصوص المنظمة لبعض أوفاق التدبير السوسيو-اقتصادي العمومي لقبيلة من القبائل". فـ/**تاوتّاقت**/ المستحدثة انطلاقا من المفردة العربية "**وثـق**" تفيد في أمازيغية تاشلحيت كل الممارسات الكتابية المرتبطة بالوظيفة العدلية، التي يقوم بها في الغالب فقهاء القرية، وتتمثل في كتابة عقود الزواج والطلاق والإرث وكذا ما يتعلق بالمعاملات العقارية من بيع وشراء وفدية واسترعاء وغيرها ممّا يلعب أدوارا أساسية في الحياة القانونية الجماعية.ويمكن أن نضيف إليها تحرير الأوفاق العرفية المنظمة للمخازن الجماعية، وللمدارس العلمية، وللأسواق أو لتدبير العنف داخل القبيلة أو بين القبائل المتحالفة. وتعود أقدم الوثائق المتوفرة إلى ما بين القرنين الخامس والسادس عشر الميلاديين وتطورت استعمالاتها ووظائفها خاصة في مناطق الأطلسين الكبير والصغير، مما مكن من توطين الوثائق المكتوبة في العلاقات الاجتماعية وتشجيعها ومن تقدير أهمية فئة الطلبة والفقهاء ومكانتها.[4] وهو ما يطلق عليه كذلك /لّوح/ وجمعه /الالواح/، كما ذُكر. وللغة الأمازيغية حضور في كل ذلك، إن كليا أو جزئيا أو في تداخل معجمي مع العربية.

[3] للمزيد من المعلومات حول هذه المؤسسات، نحيل القارئ على المصادر التالية: محمد المختار السوسي، **المدارس العلمية العتيقة بسوس، نظامها وأساتذتها** (طنجة: مؤسسة التغليف والطباعة والنشر، 1987)؛ صالح الالغي، **المدرسة الأولى** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1998).

[4] حضي هذا الصنف من الوثائق ببعض الاهتمام من قبل الباحثين ويمكن أن نذكر هنا كتابات:

Robert Montagne, "Un magasin collectif de l'Anti-Atlas. L'Agadir des Ikounka", *Hespéris* IX (1929): 145-266.

ومحمد العثماني، **ألواح جزولة والتشريع الاسلامي. دراسة لأعراف سوس على ضوء التشريع الإسلامي** (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004) فيما يتعلق بالاتفاقيات العرفية. وأعمال:

Jacques Berque, *Structures sociales du Haut-Atlas* (Paris: PUF, 1955); Hassan Rachik, *Anthropologie des plus proches. Retour sur le temps de mes parents* (Rabat: Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, 2012).

في مجال استثمار الوثائق العدلية.

أما /**المازغي**/، وهو مفردة اشتقت بطريقة خاصة من/**ءامازيغ**/، فيحيل على كل ما هو مكتوب بالوجه الجهوي للغة الأمازيغية، أي تاشلحيت، على شكل نصوص منظومة ومكتوبة بالحرف العربي المُهيأ/المعدّل جزئيا، في تفاوت في مدى اطراد الأوفاق الإملائية من حيث الفصلُ والوصلُ وكيفية تدوين الحركات. وقد تطور ذلك النوع من الأدبيات الأمازيغية المكتوبة بصفة خاصة منذ القرن السادس عشر الميلادي على الأقل في أوساط الزوايا والبيوتات/الأقطاب الصوفية. ومواضيع هذا الشكل الكتابي – الذي يمكن تصنيفه في أربعة أنواع رئيسية، وهي التآليف الدينية، والمواعظ الصوفية، والوصفات الطبية، وبعض المصنفات المعجمية المزدوجة – تغلب عليها أساسا مواضيع العقائد (مبادئ التوحيد) والفقهيات (العبادات والمعاملات) وسيرة الرسول وصفاته، ومختارات من الأحاديث المروية عنه، وأورادُ ومناهيج بعض الطرق الصوفية، ورحلة الحج ومناسكه، والأخرويات القيامية (رحلة الآخرة، وأهوال القبور والبعث، ونعيم الجنة، وعذاب الجحيم...). وتهدف أدبيات المازغي بصفة عامة إلى نشر تعاليم ومبادئ الإسلام بصفة عامة أو إلى الإشعاع الطرقي/السياسي من خلال ذلك لبعض البيوتات الصوفية. لذا شكل هذا النوع الكتابي الأداة الدعوية لكثير من تلك البيوتات.[5]

ورغم غلبة الطابع النظمي على هذه الكتابات من حيث الشكل، نصادف أحيانا مؤلفات نثرية أشهرها الشرح الذي وضعه سي لحسن أو-تمودّيزت (1844-1899) على منظومة "**الحوض**" لصاحبها محمد ءوعلى ءاوزال.[6] ويمكن التمييز في هذه الكتابات بين ترجمات لنصوص تراثية معروفة، مثل **المرشد المعين** لابن عاشر، و**رسالة أبي زيد القيرواني**، وبين تآليف تعكس مجهود أصحابها، رغم استلهامهم للمواضيع وللبناء النصي من مصادر الحديث والسيرة والفقه المكرّسة، مثل **الموطأ** و**مختصر الشيخ خليل**، وذلك لإنتاج مصنّفات جديدة ذات هويّة خاصة. وتتوزع تلك المصنفات بين مؤلفات عامة تضمّ مواضيع مختلفة من توحيد وعبادات ومعاملات، إلى نصوص متجانسة يخصّصها أصحابها لموضوع واحد. وقد تم جرد أكثر من مائة نص مختلف من نصوص المازغي،

[5] للمزيد من المعطيات حول خصائص وموضوعات ووظائف هذا الصنف من التآليف بالأمازيغية انظر:

Nico van den-Boogert, *The Berber Literary Tradition of the Sous, with an edition and translation of* "*the ocean of the tears*" *by Muhammad Awzal* (*d.1749*) (Leiden: Nederlands Instituut voor nabije Oosten, 1997).

ومحمد المدلاوي المنبهي، **رفع الحجاب عن مغمور الثقافة والآداب، مع صياغة لعروضي الأمازيغية والملحون** (الرباط: منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي. 2012). وحول الشرطية التاريخية للتأليف بالأمازيغية أحيل على مقال لعلي أمهان:

Ali Amahan, "L'écriture en tachelhit est-elle une stratégie des zaouïas", in *A la croisée des études libyco-berbères, mélanges offerts à Lionel Galand et Paulette Galand-Pernet*, eds. Jeannine Drouin et Arlette Roth (Paris: CNRS, 1993), 437-49.

[6] حول حياة أوتمودیزت، انظر خاصة كتاب محمد الهاطي، **المخطوط الأمازيغي في المجال السوسي. شرح منظومة "تازناكت" للحسن التاموديزتي** (الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2015) الذي اهتم بنشر الشرح الذي خص به هذا المؤلف عقيدة السلوك لأزناگ.

كتبها مؤلفون ينتمون في الغالب إلى أهم الزوايا والطرق الصوفية التي طبعت دعواتها وأشكال اشتغالها الحقلَ الاجتماعي في جنوب المغرب قبل الاستعمار الفرنسي.

فإلى جانب الممثلَين الرئيسيّين لهذا الممارسة الكتابية: "ابراهيم بن عبدالله أزناگ"، الذي ألف عقائده التي استلهم فيها طريقة المنظومات الشعرية المعروفة بالمختصر في الفقه بالعربية في كنف زاوية "ايت ويسعدن" بالأطلس الكبير، و"مْحمْد ءوعلي أوزال"، الذي طور هذه التجربة ورسخها بفعل إتقانه لمهارة النظم التعليمي، ظهر كتّاب آخرون طبعوا بأعمالهم تاريخَ المكتوب الأمازيغي، وساهموا في استمراريته وحيويته، نذكر منهم داوود بن عبد الله التمساوتي، مؤلف كتاب حول الفقه من 3000 بيت، حوالي سنة 1755، ومحمد بن يحيى التيزختي، الذي كان قاضيا بتارودانت (توفي حوالي سنة 1858) والمدني بن محمد التوغماوي، شيخ الزاوية التيجانية بـ"ئدا-وتـغُـمّا" في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والحاج علي بن أحمد الدرقاوي الالغي، مؤسس الزاوية الدرقاوية بـ"إلـغ" ومترجم "**كتاب الأمير**" إلى الأمازيغية،[7] وأحمد بن عبد الرحمان التيملي الجشتيمي، صاحب مجموعة من المواعظ والنصائح والمتوفى سنة 1909.[8]

وتعود البوادر الأولى للكتابة باللغة الأمازيغية، بعد دخول شمال أفريقيا إلى فضاء الحضارة الإسلامية، إلى فترة ثورات حركة الخوارج وترويجهم لمبادئهم في صفوف الساكنة المحلية في بداية القرن الثامن الميلادي. ويمكن اعتبار "**القرآن**" الذي يِنسبه مؤرخون، أمثال البكري، إلى صالح بن طريف البرغواطي، أول منتوج من نوع "المازغي" قبل ظهور اللفظ، ممّا ذكرته المصادر التاريخية.[9]

---

[7] محمد المختار السوسي، **الترياق المداوي في أخبار الشيخ سيدي الحاج علي الدرقاوي** (تطوان: مطبعة المهدية، 1960).

[8] حول المؤلفات بالأمازيغية والخزانات التي توجد بها اضافة إلى معلومات عن تواريخ تأليفها ومؤلفيها، انظر إضافة الى المراجع المشار إليها سابقا:

Nico van den-Boogert, *Catalogue des manuscrits arabes et berbères du Fonds Roux* (*Aix-en-Provence*), Travaux et Documents de l'IREMAM 18 (Aix-en-Provence: IREMAM, 1995); Nico van den-Boogert, *The Catalogue of Berber manuscripts in the Library of Leiden University* (Leiden: Legatum Wamerianum in Leiden University, 2002); Paulette Galand-Pernet, "Notes sur les manuscrits à poèmes chleuhs de la Bibliothèque générale de Rabat", *Journal asiatique* CCLX (1972): 299-316; Paulette Galand-Pernet, "Notes sur les manuscrits à poèmes chleuhs du fonds berbère de la Bibliothèque Nationale de Paris", *Revue des Etudes Islamiques* XLI/2 (1973): 283-96; Ahmed El Mounadi, "Les manuscrits amazighes non catalogués dans la Bibliothèque de l'Université de Leiden", *Etudes et Documents berbères* 35-36 (2016): 217-41.

عمر أفا، **الدليل الجذاذي للمخطوطات والوثائق الأمازيغية. المصادر المكتوبة بالخط العربي في منطقة سوس** (الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2015).

[9] William Mac Guckin de Slane, "Note sur la langue, la littérature et les origines du peuple berbère", in *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale par Ibn Khaldoun*, t. IV (Alger: Impr. du Gouvernement, 1856), 489-584; Mohamed Talbi, "Hérésie, acculturation et nationalisme des berbères Bargawata",

وقد تمت تعبئة هذه الحركة الكتابية في إطار إنتاج خطاب المعارضة السياسية ذات الأسس الدينية وتشكيلِ قاعدتها الاجتماعية. وعرفت حركة الخوارج أوجَها في ظل المماليک بالشرق، والإمارات الإباضية بشمال إفريقيا. بعد ذلک تمّ توسيع استعمال الكتابة باللغة الأمازيغية أو "اللسان الغربي" كما كانت تسمّى، وذلک بشكل كثيف في الاستراتيجية السياسية للدولة الموحدية في بداياتها الأولى، حيث كان **كتاب التوحيد**، الملخِّص للمبادئ التي وضعها المهدي ابن تومرت لحركته الدينية والسياسية، أداةً رئيسية من أدوات نشر الدعوة الموحّديّة، لرسم الحدود الاجتماعية بين الأنصار الموحّدين، وأعداءهم المرابطين، ومن أدوات التجديد التدريجي لفئة الفقهاء عن طريق جعل معرفة اللغة الأمازيغية والتمكن من مَرشَدة المهدي شرطا ضروريا لتولي مهمة الخطيب في بعض المساجد، ومنها مسجد القرويين بفاس.[10]

وإذا كان الدور الذي لعبته الكتابة بالأمازيغية في العمليات التعبوية لبعض الدول التي تعاقبت على شمال أفريقيا في العصور الوسطى كبيرا، فإن طبيعة الظرفية لم تساعد على تحويل سوسيو-لغوي لتلک اللغة إلى لغة وازنة سياسيا؛ إذ يتم دائما تغيير أسس الممارسة اللغوية بعد تثبيت دعائم الحكم.

وابتداء من القرن السادس عشر، أدى تحولٌ في القيم الأيديولوجية المؤسِّسة للشرعية السياسية، وغلبةُ بعض الأبعاد الأخرى كالنسب الشريف، إلى تقزيم وظيفة بعض الأدوات السوسيو-ثقافية السابقة في الاستراتيجيات التعبوية التي استعملتها الدول السالفة، ومنها ممارسة الكتابة بالأمازيغية، أو إلى التخلي الكلّي عن تلک الممارسة.

وبعد هذا التاريخ، وجدَت الزوايا – التي أصبحت تلعب أدورا اجتماعية وسياسية واقتصادية مهمة على الأصعدة المحلية والجهوية – في أسلوب التعبئة بخطاب مؤلفات المازغي، أداةً ناجعة للترويج لصورتها وهويتها الدينية ولتقوية العلاقات بين

---

in *Actes du premier Congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère* (Alger: SNED, 1973), 217-33.

[10] للمزيد من المعلومات عن تعبئة الكتابة الأمازيغية واستعمالاتها المختلفة في هذه الفترة التاريخية انظر:
El-Khatir Aboulkacem-Afulay, "Emprunts ou mots figés: Une autre interprétation de la porosité lexicale des manuscrits en amazighe", *Etudes et Documents Berbères* 39-40 (2018): 7-25; Mehdi Ghouirgate, "Le Berbère au Moyen-âge. Une culture linguistique en cours de constitution", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 70e année (2015/3): 577-606; Tadeusz Lewicki, "De quelques textes inédits en vieux berbère provenant d'une chronique ibadite anonyme", *Revue des Etudes islamiques* (1934): 275-96; Tadeusz Lewicki, "Les historiens, biographes et traditionnistes ibadites-wahabites de l'Afrique du Nord du VIIIe au XVIe siècle", *Folio Orientalia* III (1961): 1-134; Mohamed Méouak, *La langue berbère au Maghreb médiéval. Textes, contextes, analyses* (Leiden-Boston: Brill, 2016); Ouahmi Ould-Braham, "Sur un nouveau manuscrit ibâdite-berbère: la Mudawwana d'Abû Gânim al-Hurâsânî traduite en berbère au Moyen-Âge", *Etudes et documents berbères* 27 (2008): 47-71.

مريديها أو لترجيح كفّة أحد الورثة في المنافسات الشخصية بين الأبناء بعد وفاة الشيخ المؤسّـس. وخلافا لنظيرتها الأولى، فالممارسة الصوفية اتسمت بالاستمرارية وبتعدّد التجارب وبتشكل نوع من النمط المرجعي المؤطر لعمل المنتجين الثقافيين لهذا الصنف من الأدبيات.

يستفاد من هذه الإطلالة السريعة تجذّر هذه الأشكال الكتابية في الممارسات الاجتماعية والثقافية خاصة في جنوب المغرب بعد القرن السادس عشر الميلادي وإلى بداية السيطرة الفرنسية على المغرب. وقد ساعد ذلك على تشكيل فئة محليّة تقمّصت تاريخيّا وظائفَ الموثّـق والمؤدِّب والملقِّن والواعظ، واستبطنت القواعدَ المؤطّـرة لهذا الفعل، وراكمت رأسمالاً من المعرفة والمهارة قابلاً للتصريف في وضعياتٍ ومهامَّ جديدة. ولذا، فلمّا بدأ المستكشفون والباحثون الغربيون رحلتهم لمراكمة المعارف الأولى حول المجتمعات الأمازيغية، عن طريق تجميع أوجه موروثها الأدبي والثقافي، وجدوا في هذه الفئة المذكورة سندا أساسيا لتحقيق غاياتهم، وذلك عن طريق تدوين الموروث الشفوي ونسخ المخطوطات وتحرير نصوص إثنوغرافية حول بعض الطقوس أو العادات الاجتماعية والممارسات اليومية. وسيتضح لنا لاحقا هذا النوع من التكييف لمسارات بعض عناصر تلك الفئة من مثقفي الوقت، ومن بينها ها المسار التكويني والمهني لـ"سي لحسن البونعماني".

2. المسار التكويني العلمي لـ"سّي لحسن البونعماني"

2. 1 نبذة عن نسب البونعماني

قبل أن يغادر سي لحسن البونعماني منطقته الأصلية، ويعيش تقلّـباتِ التغيير في مغرب الحماية، عاش طفولته وجزءا من شبابه في الفضاء الثقافي والاجتماعيَ للبادية السوسية، وتلقى المبادئ الأساسية المشكلة للزاد العلمي للنخبة القروية في مؤسسات وفضاءات النظام التعليمي التقليدي السائد. يضاف إلى ذلك السياقُ الخاصّ لطفل ينتمي إلى أسرة عالمة وصوفية. وقد اعتمدتُ، من أجل كتابة شذرات مختزلة عن مساره الحياتي والعلمي، على بعض العناصر التي ضمتها بعضُ الكتابات المخصّصة له في المناقبيات، وخاصة الصفحات التي كتبها عنه مُجايله وصديقه المختار السوسي[11] في كتابه **المعسول**، والديوان الذي جمعه وحققه الأستاذ الحسين أفـا[12] وضمّـنه تفاصيلَ سيرته

[11] محمد المختار السوسي، **المعسول**، الجزء 13 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح، 1961)، 152-187.

[12] الحسين أفا، **ديوان الحسين البونعماني، جمع وتحقيق ودراسة** (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1996).

الذاتية والأدبية والمهنية معتمدا على وثائق منشورة ومخطوطة، وأخيرا الدراسة التي خص بها يحيى الطالبي[13] سيدي محمد بن مسعود، عمّ سّي لحسن البونعماني.

فالحسن بن أحمد بن مسعود (المعروف بـ"لحسن البونعماني") والذي هو موضوع هذا المقال، نشأ في كنف أسرة عالمة ومتصوفة اشتهرت باسماء "ايت مسعود" أو "الأسرة المسعودية" أو "ايت الطالب ئيعزى"؛ وذلك نسبة إلى سيدي مسعود، المؤسس الفعلي لهذا القطب الصوفي بفضل مجهوده في تحويل المدرسة القرآنية بـ"بونعمان" في قبيلة ءايت براييم إلى مدرسة علمية، وبفضل استثماره في التكوين العلمي لأبنائه.أمّا الطالب ئيعزى، الجد الأكبر، الذي عاش - حسب الروايات - في عهد سيدي حماد أوموسى (ق. 16) فينحدر من قرية "تيزي أونبد" بـ"ايداوسملال"؛ وهو الذي انتقل للاستقرار بالمجال الترابي لقبيلة "ايت براييم". وبعد مراكمة الرأسمال العلمي، سعت الأسرة إلى تقويّة وزنها الاجتماعي في إطار الاستراتيجيات المعروفة عند الأسر الطموحة بالمنطقة للتأسيس الشرعي لإشعاعها عن طريق المزاوجة بين سندي النسب الشريف والتصوف. فتلك الأسرة تقول بانتمائها إلى بيت النبوة عن طريق الحسن بن علي بن أبي طالب؛ كما تصلُ نسبها بالأقطاب المحليّة المكرّسة، مثل "سيدي ءيعزى ويهدى" دفين واحة أسا، و"سيدي أحمد أو موسى" القطب الصوفي الذي تأسست حوله زاوية وإمارة تازروالت. وقد اشتهرت تلك الأسرة، بعد الفعل التأسيسي والعمل التعليمي للجَدّ سيدي مسعود، بإنشاء ورعاية مدرستين علميتين بكل من "بونعمان" و"المعدر" وبالانتساب إلى الطريقة الناصرية، ثم الطريقة الدرقاوية التي يعتبر "المعدر" منبع إشعاعها بسوس قبل أن يستقر مركزها فيه بقرية "إلـغ" بفضل سيدي الحاج علي الدرقاوي.

2.2 نبذة حول نشأة البونعماني

ولد لحسن البونعماني بقرية "المعدر" بضواحي تيزنيت في عام 1327 للهجرة الموافق لسنة 1909 حين كان والده مشارطا في مدرستها القرآنية؛ وبها بدأ خطواته الأولى في تعلم مبادئ القراءة والكتابة وحفظ القرآن وأسس التربية الدينية والصوفية. وقد تولاه أبوه بالعناية الفائقة حيث اتخذ له - كما هي عادة بعض البيوتات العلمية، هو وأبناء وبنات العائلة الصغار - مؤدبا خاصّا في زاويتهم بالمعدر، قبل أن يتم وضعه تحت مسؤولية أستاذ الأسرة المسعودية سيدي إبراهيم إبلاغن.

[13] إحيا الطالبي، **محمد بن مسعود المعدري البونعماني (ت. 1330 هـ) حياته وآثاره العلمية** (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2012).

وقد انتقل الطفل إلى قرية بونعمان، التي تقلد فيها أبوه مهمة التدريس بعد وفاة عمه محمد. وقد سبق أن أشرنا إلى أن هذه المدرسة من تأسيس الأسرة وأنها أحدُ مراكزها الإشعاعية. وقد استكمل الطفل حفظه للقرآن وقراءاته بتلك القرية وببعض المدارس المجاورة مثل "أگرور" و"تالعينت" و"أگادير زكّـاغن". وبعد إتمام تعليمه الأولي وإتقانه حفظ القرآن والإلمام بأشكال كتابته وروايته حسب الروايات المعتمدة جهويا في متابعة الدروس الشرعية واللغوية على يد والده والنجباء من الطلبة في مدرسة بونعمان، دشّن مرحلة سفرياته ورحلاته للأخذ من العلماء والأساتذة البارزين كما هو شأن المتعلمين السوسيين الأفّاقين الذين يُعرَفون في جهات سوس بـفئة /ئيـمسافريــين/بسبب كثرة تنقلاتهم وتقلباتهم بين المدارس حسب تخصص كل مدرسة، وبحسب إمكانيات الحصول على منحة دراسية/تارتبيت/.

وهكذا التحق بمدرسة "أوخريب" بمنطقة "بلّـفاع" في "أشتوكن"، وتلقى ما تيسر له من علوم اللغة والأدب والفقه على يد الفقيه مبارك بن مسعود البعقيلي، واتّجه أيضا إلى مدرسة "ايغيلان" بالمجال الترابي لقبيلة مسكّـينة للأخذ عن أحد الأساتذة المشهورين، وهو سيدي الحاج مسعود الوفقاوي؛ حيث قضى فترة "من أغزر الفترات علما ومعرفة" حسب مترجمه الحسين أفا.[14] وكانت آخر محطّة في تكوينه العلمي بالجامعات القروية السوسيّة مدرسةُ "تـيّـيوْت" بالمجال الترابي لقبيلة ايكـُطّاي بضواحي تارودانت، أتى إليها ليغرف من منابع العالم والأديب الشاعر، سيدي داود بن عبد النعيم الرسموكي، ليستكمل بذلك مراحل تعليمه بمدارس سوس وما تقدمه مساراتها التكوينية من مواد تتطابق والرأسمال المعرفي للنخبة العالمة في ذلك الوقت.

وقد تزامن تخرجه من النظام التقليدي للتكوين مع بداية التحولات الكبرى وإغراءات الهجرة إلى الحواضر؛ ففضل الانتقال إلى مراكش عوض الانخراط في سلك التدريس بالمدارس والجامعات القروية بجهته. وهناك تقاسَم في أول الأمر مع ابن إحدى بيوتات العلم والقضاء في "بزو"، عبد الرحمان بن منصور،[15] مسكنَه بمدرسة المواسين، وأخذ يحضر بعض حلقات الدروس بجامع بن يوسف. وقد رحل كذلك إلى فاس، وتتبع بعض الدروس في القرويين قبل أن يعود على نية الاستقرار النهائي بمراكش.

[14] أفا، **ديوان الحسين البونعماني**، 141.

[15] عن حياة ومسيرة هذا الفقيه انظر كتاب الباحث الأمريكي ديل أف ايكلمان، **المعرفة والسلطة في المغرب. صور حياة مثقف من البادية في القرن العشرين**، ترجمة محمد أعفيف (الرباط: منشورات مركز طارق بن زياد، 2000).

3. تقاطـُع حياة شخصية البونعماني ومساره المهني مع تحوّلاتِ سوسيو-سيّاسية

لكن الطموح الشخصي للبونعماني، بعد استكمال تكوينه، سيصطدم مع الواقع لمّا أخذ يبحث عن عمل يناسب مقامه ومعارفه. فقد تقلّب بين وظائف مختلفة – ككاتب لدى القائد الكـنداڤي، ولدى القاضي أحمد منّو، نائب باشا مراكش – وبين تنقلاته في المدن وفي سوس أثناء رحلته الجزولية التي سعى من ورائها إلى جمع المعطيات لكتابة تاريخ هذه المنطقة وبيوتاتها العلمية والأدبية. وبعد رفضه لعدد من الوظائف التي عرضت عليه، قبل أخيرا في نونبر 1936 أن يلتحق بـ"معهد الدراسات العليا المغربية" بمدينة الرباط (Institut des Hautes Etudes Marocaines) بصفته مساعدا للمستمزغ أرسين-رو (Arsène Roux) في تلك المؤسسة حسب ما ورد في جذاذة استعلامية وضعها مندوب الحكومة الشريفية بمراكش سنة 1953، موريس مونيي (Maurice Monier)،[16] بالرغم من أن الكتابات التي تناولت حياة البونعماني تكتفي بالقول إنه اشتغل بتدريس العربية أثناء تعيينه بتلك المؤسسة، وأن علاقته بالمستمزغ أرسين-رو لا تتعدى مسألة دروس خصوصية.

وقد مكنه اشتغاله بالمؤسسة المذكورة – إلى جانب عمله على إغناء للموروث الكتابي باللغة الأمازيغية كما سنرى – من تنويع علاقاته الاجتماعية والوظيفية، وكذا انشغالاته الفكرية والأدبية، ممّا سيساعده في ما بعد على تولّي مناصب متعدّدة في "مركز التوثيق الإسلامي" وبـ"المجلس الأعلى للاستئناف الشرعي" ككاتب، وكحاكم مفوض بمراكش، قبل أن يُعاد إلى وظيفته بالاستئناف الشرعي. وقد عُين بعد استقلال المغرب باشا لمدينة أگادير إلى سنة 1961 التي تولى فيها مسؤولية إدارة "الخزانة الملكية" التي لبث فيها إلى أن أحيل على التقاعد في بداية السبعينيات من القرن العشرين.

يستفاد من كل ما سبق أن سي الحسن البونعماني كان يتوفّر على كلّ المقوّمات التكوينية المؤهِّلة للانخراط في أيّ مشروع للكتابة باللغة الأمازيغية. فهو ينتمي أولا إلى نخبة المتعلمين القرويين، خريجي النظام التربوي المحلي العتيق، والمستعدّين لتحمّل الوظائف المحتملة التي تُناط بهم، ومن بينها وظائف التوثيق والتحكيم، والذين يتم أحيانا الاعتماد على رأسمالهم المعرفي المتراكم، من طرف شيوخ الزوايا لإنتاج مواعظ باللغة المحلية لتأطير المريدين والعامّة. إلى جانب هذا التكوين العام والمشترك، فالحسن

[16] SHD Vincennes 3H2133.

البونعماني نشأ في كنف شيخ إحدى الزاويا،[17] زاوية اشتهرت بالطريقة الدرقاوية التي ينتمي إليها، وبالاستعمال الكثيف لأدبيات المازغي في العمل الوعظي والتربية الطرقيّة. وفي ترجمته لأب البونعماني، سيدي أحمد بن مسعود ولقائه بالشيخ الإلغي والأخذ عنه، أضاء المختار السوسي بعضا من الجوانب المتعلقة بعمل الطريقة الدرقاوية.[18] فقد كان الشيخ الإلغي يعتني بالوعظ في المساجد والأسواق والأندية وفي محافا تهذيب المريدين، وبهذا العمل الميداني المضني، استطاع تحبيب الطريقة إلى نفوس العلماء حتّى أصبحت تنافس الطريقة الناصرية التي كانت قد استقطبت منذ القرن الثامن عشر الميلادي أغلبية النخبة العالمة بسوس.

وقد التقى أحمد بن مسعود بشيخ الزاوية الدرقاوية الحاج علي الالغي أثناء زيارات هذا الأخير المتكررة لبلدة "المعدر"، مقر شيخه سيدي سعيد الذي أدخل الطريقة إلى سوس في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وكان الشيخ الالغي "يتصدر الحضور بمجالس وعظه في مسجد المعدر حيث كان يلازم سيدي أحمد بن مسعود، فكثر بذلك اتصاله به. وقد اعتاد الشيخ أن يعلو منبر مسجد المعدر ليعظ الناس، والمسجد حافل بالناس بعد صلاة الجمعة، فيرى الأستاذ ما يبهره؛ ولم يزل ذلك متكررا حتى اندفع. فكان هو السابق للطريقة الإلغية قبل صنوه سيدي محمد".[19]

وقد كان هذا الانخراط بداية لحضور وتداول نصوص ومهارات المازغي في الأسرة المسعودية، رجالا ونساء. وتبعا لما أورده المختار السوسي[20] عن والدة سي لحسن البونعماني، فقد "حُبِّب إليها سماعُ المواعظ بشهوة نادرة. فقد كان للحاج محمد بن عدّي الواعظ المشهور مقامٌ سامٍ في قلبها وفي قلب أُخرَياتٍ التفَـفـنَ حولها".

ويتجلى احتكاك لحسن البونعماني بهذه الممارسة الكتابية (أي كتابة المازغي) في بعض النصوص التي حرّرها أثناء عمله مع أرسين-رو، حيث أشار مثلا في نصّه حول "العُرف والشرع بسوس"[21] إلى مجهودات العلماء السوسيين في مجال التأليف الديني بتاشلحيت، وذكر أحد أبرز كتّاب هذا النوع، سيدي محمد ءوعلي ءاوزال، مؤلف كتاب "**الحوض**"، وسيدي لحسن ءوتمودّيزت، الذي وضع شرحا على هذا المؤلف. وينضاف الى

[17] يقول المختار السوسي (السوسي، **المعسول**، الجزء 13، 141) عن أحمد بن مسعود أنه يجمع بين التدريس والتصوف، "فهو أستاذ الطلبة وشيخ للمريدين في حين واحد".

[18] السوسي، **المعسول**، الجزء 13، 153.

[19] السوسي، **المعسول**، الجزء 13، 153.

[20] السوسي، **المعسول**، الجزء 13، 152.

[21] El-Khatir Aboulkacem-Afulay, ⵜⴰⵡⵛⴽⵉⵏⵜ ⵏ-ⵜⵅⵓⵔⵉⵡⵉⵏ. ⵜⵓⴷⵔⵜ ⴷ-ⵜⵢⴰⵣⵓⵜ ⵏ-ⵙⵙⵉ ⵍⵃⵙⵏ ⵓⴱⵓⵏⵄⵎⴰⵏ (Bouquet de mots. Vie et production de Ssi Lahcen El Bounâmani) (Rabat: Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, 2016), 113-4.

معرفته بهذا التراث المخطوط حفظُه لبعض الأبيات منه عن ظهر قلب. لذا، وأثناء وصفه لمراكش ومحيطها ومدارسها،[22] أورد بيتين شعريين لسيدي "محمّد ءوعلي اوزال" حول صعوبة التحصيل العلمي والتي تقول ما معناه أنّ على طالب العلم أن يتهيأ للصعود إلى السماوات حيث مقرّ العلم، إذ لو كان مقرّه في الأرض لكان قد أدركه الجميع:

لعيلم يگنوان اغ-يلّا، ور يلي غ-واكال
ملادّ يس يلّا غ-واكال، كول يان يدركتـ(ي).

وتفصح الورقات المخطوطة بيد البونعماني، التي يحتفظ بها رصيدُ المخطوطات التي خلّـفها أرسين-رو والمحفوظة بوسائطية "الدار المتوسطية لعلوم الإنسان" بـ"إيكس-ؤن-بروفانس" عن تمكن البونعماني من القواعد الأساسية لأدبيات نوع "المازغي" التي راكمها المؤلفون السوسيّون في القرون السابقة على فترة الاستعمار الفرنسي. يمكن لنا القول بأن سّي لحسن البونعماني قد استبطن، بفضل نشأته في أحضان عائلة علمية وصوفية، وبفضل تكوينه في النظام التربوي التقليدي، مجموعةً من الكفايات الأساسية والموازية؛ ومنها الكفاية المتعلقة بالكتابة بالأمازيغية، التي تشكل رأسماله الثقافي والعملي الذي مكنه تكييفُه للانخراط في وضعيات سوسيو-مهنية مختلفة. وهكذا، فبينما كان يتقلب في الوظائف في بداية مساره المهني، ساعده امتلاك تلك الكفايات على التأهل للاشتغال كمساعد للمستمزغ الفرنسي أرسين-رو، ودخوله إلى معهد الدراسات العليا المغربية. وستتطرق الفقرة الموالية إلى هذا السياق الجديد مع تقديم بعض منجزاته وبيان مكانتها في التراث المخطوط بالامازيغية.

4. السـياق الجديد للمسار المهني للبونعماني

بناء على بعض العناصر التاريخية والاجتماعية التي تمّ تقديمها، ولو بإيجاز، في القسم 1 من هذا المقال والمخصصة للممارسات الكتابية بالأمازيغية، يمكننا أن نخلص إلى أن هذه المؤلفات تنجز في الغالب نتيجة استجابة لطلبات لا تصدر إلا في ظرفيات تاريخية خاصة. وذلك من استعمالها في ظرفيات المنافسة السياسية على الحكم في العصر الوسيط، إلى استعمالها في التعبئة الصوفية وتأطير المريدين من طرف الزوايا في القرون المتأخرة، وإلى استعمالها من طرف الدوائر العلمية والإدارية الاستعمارية منذ القرن التاسع عشر.

[22] Aboulkacem-Afulay, ⵜⴰⵡⵛⴽⵉⵏⵜ ⵏ-ⵜⵅⵓⵔⵉⵡⵉⵏ., 96.

وتنطبق هذه الملاحظة التعميميّة على حالة المنجز الكتابي لسّي لحسن البونعماني. فإذا كان تكوينه التقليدي يؤهله سلفا بالقوّة للانخراط في مثل هذا المشروع الأخير، فإن السياق البراغماتي الملموس لذلك الانخراط قد تمثّل في فترة تقلباته الوظيفية التي أدّت به إلى الالتحاق بـ"معهد الدراسات العليا المغربية" بالرباط، الذي دشن فيه المستمزغ الفرنسي أرسين-رو مشروعا لتدوين الموروث ودراسة الحياة المادية والاجتماعية والثقافية للمجتمعات الأمازيغية.

1.4 . تقاطع الزاد المعرفي للبونعماني مع حاجة خطّة الاستكشاف الفرنسي

تشكل المعرفة العلمية الوصفية بالبلـدان، في المرحلة الممهّدة للاستعمار، وسيلةً أساسية لتهيئة احتلال تلك البلدان عسكريا أولا، ثم لتنظيمها الإداري بعد ذلك. وفي هذا الإطار، يعبئ مستكشفو وديبلوماسيو وباحثو الدول الاستعمارية مختلفَ تقنيات التحقيق والاستطلاع الميداني وجمع المعطيات لإنجاز مهماتهم، إلى جانب الاستعانة بمرشدين محلّـيين.

وتعود أولى الأعمال التي أنجزت في هذا الإطار إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر؛ وتتمثل في كتاب **لاخبار ن سيدي براهيم وْماست ف-سوس** الذي ألفه الفقيه سيدي إبراهيم الماسي، في سنة 1934، حين كان مقيما بطنجة، بطلب من الديبلوماسي الأمريكي ويليام براون هودسون.[23] وقد ضمّنه – إضافة إلى نبذة جد وجيزة عن حياته الشخصية – وصفا لبعض مناطق سوس مثل "ماسّت/ماسّة" و"تازروالت" و"أگلو" و"تامكّـروت"، ووصفا لبعض الأحداث التي عرفتها المنطقة أثناء حياته، وعرضا لبعض جوانب حياتها الثقافية، كالنظام التعليمي ومحتويات المكتبات. وشمل مسلسل حركة الاستكشاف الإثنوغرافي والأنثروبو-ثقافي فضلا عن جمعَ وتصنيفَ بعض المنتوجات الشفوية مثل "ديوان سيدي حمو المازغي" الذي وضعه عبد القادر الصويري في 1904، وبعضا من الأشعار التي قام بدراستها ونشرها الكولونيل جيستينار اعتمادا على مخطوطات كتبها فقهاء محليون.[24]

في هذا الإطار دائما، وبعد إبرام عقد الحماية الفرنسية على المغرب – لكن مع استمرار المقاومة في ما كان يسمّى "بلاد السايبة" لعقدين من الزمن – ومن أجل توفير شروط ما عُرف بعد ذلك بـ"التهدئة" (pacification) وإنجاحه في المناطق الأمازيغية، انصبّ الاهتمام على المجتمعات الأمازيغية خاصّة بـ"بلاد السايبة" لدراسة قيمها

[23] عمر أفا، **أخبار سيدي ابراهيم الماسي عن تاريخ سوس في القرن التاسع عشر** (الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2004).

[24]. Léopold Justinard, "Poésie en dialecte du Sous marocain, d'après un manuscrit arabico-berbère, publiée et traduite", *Journal asiatique* 213 (1928): 217-51.

الاجتماعية وتقاليدها السوسيو-ثقافية وآليات تنظيمها الداخلي واشتغالها. وقد استغلّ بعض القائمين بمثل تلك الدراسات وجودَ فئة متعلّـمة في تلك المناطق، فأوكلوا إلى بعض العناصر منها مهامّ إنجاز نصوص مكتوبة بلغتها الأمازيغية قصد إدماجها ضمن أدوات إنجاز تلك الخطّة العلميّة التعرّفية/الاستكشافية، من خلال نصوص متفاوتة الأهمية حول بعض الجوانب اللغوية والثقافية والاجتماعية لتلك المناطق.

وهكذا، فبعد إرساء الهياكل العلمية لإنجاز تلك الدراسات، على إثر توقيع معاهدة الحماية، عمل المسؤولون من أولئك الباحثين على مأسسة وظيفة المُرشد السوسيو-ثقافي. تمّ ذلك عن طريق تعيين رسمي لبعض الفقهاء الجهويين كمساعدين تتمثل مهمتهم في وضع أدوات لغوية، معجمية أو إثنوغرافية، وفي إنجاز نسخ لبعض المخطوطات أو جمع وتصنيف بعض أوجه الموروث الشفوي. وقد تميز في إطار تلك الهيكلة عملُ المستمزغ الفرنسي أرسين-رو الذي نجح، بفضل توظيفه لمساعدين ينتمون لمناطق لهجية مختلفة، في مراكمة منتوج لغوي واثنوغرافي مهمّ.

2.4. المستمزغ، أرسين-رو، وخطة تجميع الموروث المكتوب الأمازيغي

المستمزغ الفرنسي أرسين-رو (Arsène Roux) من مواليد سنة 1893. بدأ حياته المهنية في الإدارة الاستعمارية الفرنسية بالجزائر قبل أن ينتقل إلى المغرب سنة 1913 ليشغل وظيفة مترجم بمنطقة الأطلس المتوسط إلى سنة 1919 التي هي تاريخ استقراره بمدينة مكناس. إلى جانب وظائفه الإدارية والتربوية والعلمية، تمكن من الحصول على دبلوم في اللغتين العربية والأمازيغية سنة 1921، وعلى شهادة التبريز في العربية سنة 1926. رحل بعد ذلك إلى مدينة أزرو ليشغل منصب مدير للمدرسة الجهوية. وبعد تحويل هذه الأخيرة إلى "الكوليج الفرنسي-الأمازيغي" في سنة 1929، تم تنصيبه كأول مدير لذلك الكوليج إلى سنة 1935 التي انتقل فيها إلى الرباط ليشغل منصب مدير"ثانوية مولاي يوسف". وإلى جانب هذه الوظيفة الأخيرة، عُـيّن كذلك مديرا للأبحاث بــ"معهد الدراسات العليا المغربية" مكلفا بمديرية "الدراسات اللهجية الأمازيغية". وقد تميزت إقامته بالمغرب، التي استمرت حتى إعلان الاستقلال – زيادةً على تعدّد مسؤولياته الإدارية والتربوية والعلمية – بنشاط علمي كثيف، خاصّة في مجالات الجمع والتدوين والبحث. وتتوزع اهتماماته بين دراسة الإنتاج الشعري الشفوي الأمازيغي ومُنتجيه، خاصة بمنطقة الأطلس المتوسط، وبين البحث في تاريخ وأصناف الكتابة باللغة الأمازيغية بالخط العربي، دون أن ننسى وضعه لـكرّاسات تعليم كل من الأمازيغية والعربية المغربية. وقد قام بتجميع كمّ هائل من النصوص المتعلقة

بالحياة الاجتماعية والثقافية للمجتمعات الجهوية المغربية، خاصة منها الأمازيغية، متخذا من تلك النصوص دعامات ومستندات لعمله التكويني بالمعهد المذكور. وقد ساعد استقرارُه بالرباط وإشرافُه على "مديرية الدراسات اللهجية الأمازيغية" على توسيع ميادين ومجالات انشغالاته، وعلى تطوير منهجيته في العمل، منهجية تعتمد أساسا – في ما يخصّ تدبير الموارد البشرية – على توظيف مساعدين من فئة الفقهاء التقليديين.[25] ويندرج لقاؤه وتعامله مع صاحبنا، سّي لحسن البونعماني، في هذا السياق الخاص.

3.4. طبيعة العلاقة بين الفقيه البونعماني والمستمزغ "أرسين-رو"

لا نتوفّر على معطيات دقيقة عن الطريقة التي التحق بها سّي لحسن البونعماني بـ"معهد الدراسات العليا المغربية" للعمل مع المستمزغ أرسين-رو؛ وذلك نظرا للغموض الذي يلفّ ما كـتب هو بنفسه، أو ما كتبه غيره عن ملابسات انتقاله إلى الرباط.

فلـقد أورد الحسين أفـا، في هذا الصدد، في كتابه[26] رسالة من البونعماني إلى صديقه عبد الرحمان بن منصور البزيوي يقول فيها:

"وصلت إلى الرباط مُلبّيا دعوةَ وزارة المعارف للحضور في المدرسة العليا، يطلبون مني أن ألقي الدروس فيها؛ وسبب ذلك أن بعض أصدقائي من الفرنسيين المستشرقين المتضلّعين، سعى في هذا الوظيف لدى وزارة المعارف، بحيث ما طَـلَـبتُو إنما طـُـلب منّي أن أقبل ذلك، ووعدوني بالترقي إلى ما هو أكبر من ذلك في المستقبلَ وقال لي: "إن ما ترجوه من العلو ربما تصل إليه من هذا المسلك".

إن هذه الفقرة، وكذلك ما أورده الحسين أفـا[27] من وثائق واستجوابات مع معارف البونعماني، زيادة على ما قدمه المختار السوسي[28] من معطيات عن حياته، تكتفي كلها بالحديث عن توظيف البونعماني للتدريس بالمعهد المذكور لا غير (باستثناء كلام

[25] عن حياة ومنهجية عمل أرسين-رو ، انظر:

El-Khatir Aboulkacem-Afulay, ⵙⵙⵉⵔⵜ ⵏ-ⴱⵔⴰⵀⵉⵎ ⴰⴽⵏⴽⵓ ⴷ-ⵍⴰⵖⵍ ⵍⵙ ⴷ-ⵍⵙⴱ ⵍⵙ ⴷ-ⵜⵜⵃⵍⵉⵎ ⵅⴷⴰⵔ ⵉⵛⵍⵃⵉⵢⵏ ⵏⵓⴰⵛⵜⵓⴽⵏ (Biographie de Ssi Brahim El Kounki suivi de l'enseignement chez les Chleuhs d'Achtouken) (Rabat: Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, 2010), 8-14.

[26] أفا، **ديوان الحسين البونعماني**، 155-156.

[27] أفا، **ديوان الحسين البونعماني**.

[28] السوسي، **المعسول**، الجزء 13، 152-187.

عن "دروس خصوصية"). بل إن الحسين أفـا[29] قد أورد، على لسان عبد الرحمان بن منصور، أنه إنما التحق "بالمدرسة العليا بالرباط مدرّسا لمادة اللغة العربية".

الوثيقة الوحيدة التي تربط عمل البونعماني في المعهد بالاشتغال مع المستمزغ الفرنسي أرسين-رو، كمساعد في اللغة الأمازيغية، هي جذاذة الاستعلامات التي حرّرها مفوض الحكومة الشريفيّـة كما سبقت الإشارة إلى ذلك (راجع الفقرة الأولى من القسم-1). ويمكن أن نضيف إلى هذا أن البونعماني ظلّ على اتصال مع الفقهاء المتعاونين مع أرسين-رو حتى بعد انتقاله للعمل في المجلس الأعلى للاستئناف الشرعي. فقد كتب سّي إبراهيم الكونكي في سيرته الذاتية، وهو الذي اشتغل بدوره مساعدا بالمعهد المذكور منذ سنة 1944 (أي لثلاث سنوات من بعد انتقال البونعماني إلى العمل بـ"المجلس الأعلى للاستئناف الشرعي") أن البونعماني كان حاضرا في اللقاء الذي جمع صهرَ الكونكي مع الأستاذ محمد بن سالم الخصاصي (الذي شغِل بدوره نفس المنصب ما بين 1941 و1944)، وذلك في منزل القائد فاراجي بحيِ تواركة بالرباط؛ وهو اللقاء الذي أفصح فيه الخصاصي عن كونه يبحث آنذاك عن متعلّـم يتقن تاشلحيت ليشغل منصب المساعد الذي كان ينوي مغادرته. هذا، دون أن ننسى الإنتاج الهامّ من النصوص المتفاوتة الطول والأهمية، الذي خلفه البونعماني والمودَع منذ عقود في جناح أرسين-رو بوسائطية "إيكس-ؤن-بروفانس" بجنوب فرنسا.

إذا كانت كلّ القرائن تفيد أن البونعماني قد اشتغل فعلا كمساعد متعاون مع المستمزغ الفرنسي أرسين-رو، وأنه قد حرّر لهذا الأخير أغلب نصوص المعطيات التي يحتاج إليها عن الحياة الاجتماعية والثقافية لـ"أيت برايبم"، ولنواحي تزنيت، وكذا النصوص المتعلقة بعض خصائص أمازيغية تاشلحيت التركيبية والمعجمية، فكيف يمكن لنا تفسيرَ سكوته وصمتِ كلّ المصادر التي تناولت حياته عن هذه الفترة من حياته؟

هل تم توظيف البونعماني أول الأمر كأستاذ للعربية - كما قيل عنه - قبل أن يشتغل كمتعاون في مجال الأمازيغية؟ أم إنه التحق بالمعهد منذ البداية لشغل هذا المنصب الأخير، وأن تحرّجه في علاقاته السوسيو-سياسية مع سلـفـيّـة الوطنيّين، وخاصة المختار السوسي، قد جعله يُحجِم عن التصريح بطبيعة عمله نظرا للوضعية الحسّاسة للأمازيغية في تلك الفترة بعد ما حصل من "أمالغامِ" وإلباسِ أيديو-سياسي على شكل ما سمّي في أدبيات الحركة الوطنية بـ"الظهير البربري"؟ فنحن لا نتوفر على معطيات دقيقة عن اللقاء الأول للبونعماني بـالمستمزغ الفرنسي وعن كيفية تمام قبوله في المنصب

[29] أفا، ديوان الحسين البونعماني، 156.

الذي التحق به في المعهد المذكور. لكن يمكن، استنادا على بعض المعلومات التي حكاها سي إبراهيم الكونكي في سيرته الذاتية عن تجربته الخاصة، أن نكوّن فكرة عن الطريقة التي ينهجها الباحث، أرسين-رو ، في البحث عن المتعاونين وتوظيفهم. فقد كان يستثمر شبكة علاقاته مع النخب العالمة ومع تلاميذه ومساعديه القدماء ومعارفه من مختلف الفئات للبحث عن مترشّحين تتوفر فيهم بعض الشروط الضرورية لشغل المنصب. وقد اشترط مثلا في حالة سي إبراهيم الكونكي أن يكون متعلّـما ذا تكوين كاف، ومتقنا للوجه اللهجي تاشلحيت.[30] وهي نفس المواصفات التي تتوفر في المتعاونَين السابقَين: سي لحسن البونعماني ومحمد بن سالم لخصاصي. بعد ذلك يُخضع المترشح لاختبار يتضمن لقاء مع المدير، يستفسره فيه هذا الأخير عن هويته وأصله وتجربته وتكوينه، ثم يجتاز تمرينا كتابيا يتضمن ترجمة أحد النصوص العربية إلى الأمازيغية لتقييم مدى تمكن الفقيه المترشح للمنصب من هتين اللغتين ومن كتابتهما. وفي حالة سي إبراهيم الكونكي، تمثّل ذلك التمرين في ترجمة **الجامع الصحيح** للترمذي إلى اللغة الأمازيغية، وقد أشرف على هذه العملية متعاونُه الذي كان على وشك المغادرة، سي محمد لخصاصي.

يمكن إذن أن نرجّح – خلافا لما قد يستفاد من تصريحات البونعماني ومن شهادات بعض أصدقاءه – أن التحاق البونعماني بالمعهد لم يكن هدفه تدريس العربية، وإنما كان في إطار الالتحاق بفريق عمل أرسين-رو كمساعد في أمازيغية سوس. وقد ثبت أنه كتب أولى نصوصه لفائدة أرسين-رو على الأقل في دجنبر 1936، أي لشهر واحد فقط بعد توظيفه، ويتعلق الأمر بوصف لبعض العادات والسلوكات المتبعة في ناحية تزنيت أثناء شهر رمضان.[31] ويعني هذا أنه قد مرّ بالضرورة بنفس مسطرة الالتحاق. ولعل بعض التلميحات في رسائله، التي نشر الحسين أفا.[32] فقرات منها ما يفيد ذلك. من ذلك مثلا أن أحد المستشرقين من أصدقائه الفرنسيين هو من سعى لدى وزارة المعارف لتوظيفه، وأنه عُيّن من قِبَل "ولاة مجلس الامتحان"، وهي خطوات تتطابق مع المنهجية التي يتبعها المستمزغ أرسين-رو في تدبير مسألة توظيف المتعاونين.

لنضعْ جانبا بقية الملابسات التي تحيط بولوج البونعماني إلى "معهد الدراسات العليا المغربية" وبطبيعة عمله داخله. فالذي يهمنا في هذا المقام، هو أنه طيلة فترة

[30] Aboulkacem-Afulay, ⵙⵙⵉⵔⵜ ⵏ-ⴱⵔⴰⵀⵉⵎ ⴰⴽⵏⴽⵓ ⴷ-ⵎⴰⵛⵎ ⵍⵙ ⴷ-ⵍⵙⴱ ⵍⵙ ⴷ-ⵜⵜⵃⵎⵉⵎ ⵅⴷⴰⵔ ⵉⴳⵎⵢⵉⵙⵏ ⵍⵡⴰⴳⵜⵓⴽⵏ, 14-6.

[31] يوجد مخطوط هذا النص بقسم الأرشيفات بجناح أرسين-رو بوسائطية اكس ؤن بروفانس بفرنسا ومصنف تحت رقم 31.1.2.

[32] أفا، **ديوان الحسين البونعماني**، 156.

اشتغاله بذلك المعهد قد تعامل، بالملموس وبالفعل، مع المستمزغ الفرنسي أرسين-رو كمساعد في مجال الأمازيغية، وأنه قد ألف مجموعة من النصوص بالأمازيغية ساهمت في إغناء الموروث الكتابي الأمازيغي بالحرف العربي في فترة الحماية. وسنحاول في الفقرة الأخيرة من هذا العمل تقديم بعض من أعماله وبيان مكانتها في تاريخ الممارسة الكتابية الأمازيغية.

5. الإنتاج الكتابي للبونعماني باللغة الأمازيغية

شكلَ ولوج سي لحسن البونعماني إلى معهدَ الدراسات العليا المغربية وتعامُله مع المستمزغ الفرنسي أرسين-رو، رغم تردّده في قبول هذا العرض في أول الأمر، نقطةَ تحول أساسي في حياته الشخصية والمهنية. فإلى جانب منحه إمكانيةً للاستقرار بعد فترة من التقلبات بين الوظائف ومشاريع الكتابة والتأليف، و"مسلكا للعبور"، حسب تعبيره في إحدى رسائله التي سبقت الإشارة إليها، "إلى ما هو أرقى وأكبر"، قد استطاع – بفضل تكييف تكوينه الأساسي مع متطلبات السياق الخاص للعمل، واستثمار بعض معطيات المعارف التي راكمها سواء في بداية مشواره الحياتي والتعليمي أو أثناء رحلته الجزولية أن ينجز عددا من النصوص الوصفية حول بعض جوانب الحياة الثقافية والعلمية بسوس. هذه النصوص، تشكل إضافة إلى قيمتها الاثنوغرافية الهامة إغناءَ للرصيد المكتوب باللغة الأمازيغية وتوسيعا لمجالاته ومواضيعه.

وتتوزع أعماله في هذا الباب بين تدوين التراث الشفوي المحلي، وتحرير بعض الملاحظات المعجمية والصرفية والصوتية التي تميّز الوجه المحلي لتاشلحيت بـ"أيت برابيم"، وترجمة بعض النصوص من العربية إلى تاشلحيت، وإنجاز بعض المقالات الوصفية التاريخية والاثنوغرافية. ولا يتسع المجال هنا لتقديم تفصيلي لمختلف إنتاجات البونعماني بمواضيعها وأشكالها المختلفة. وسنكتفي بعرض بعض الكتابات التي تقدم إضافة نوعية للموروث المخطوط باللغة الأمازيغية.

من بين هذه التآليف، نذكر سلسلة من الدراسات الوصفية الإثنوغرافية، التي سبق أن نشرنا بعضها في الكتاب الذي خصّصناه لحياة وكتابات سي لحسن البونعماني،[33] وتهمّ بعض مظاهر الحياة الثقافية والتعليمية والدينية والاجتماعية ببعض القبائل المجاورة لمدينة تيزنيت، وخاصة قبيلة ايت برابيم.

[33] Aboulkacem-Afulay, ⵜⴰⵡⵛⴽⵉⵏⵜ ⵏ-ⵜⵅⵓⵔⵉⵡⵉⵏ.

هناك على سبيل المثال، النصوص الآتية: "نص سردي لسّي لحسن حول المدرسة القرءانية"، و"تعليم العلوم الدينية في منطقة سوس"، و"طلبة المدارس العلمية"، و"حياة طلبة المدارس العلمية"، و"طلبة المدارس التقليدية بسوس". هذه النصوص التي حرّرها البونعماني بأمازيغية تاشلحيت تتناول النظام التعليمي التقليدي بسوس.[34] وتضم هذه النصوص المتفاوتة الطول والمكتوبة بقلم قصبي على صدر صفحات دفاتر التلاميذ التي دخلت السوق الوطنية في النصف الأول من القرن العشرين معطيات مختلفة وغنية عن المؤسسات التعليمية التقليدية بالمنطقة، وعن تنظيمها الداخلي وتدبيرها للزمن اليومي للمتعلمين؛ وتعطي معلومات عن حياتهم وسلوكاتهم.

وقد بيّن البونعماني في أماكن مختلفة من هذه الكتابات أنه توجد – إلى جانب الكتاتيب القرآنية التي تشكل أحد الأجنحة الملحقة بالمساجد الجماعية المعمّمة على كل القرى، مدارسُ قرآنية متقدّمة، يلتحق بها خريجو الكتاتيب لاستكمال حفظهم القرءان وتعميق المعرفة به، ترتيلا ورسما. كما توجد "مدارس علمية"، تستقطب حفظة القرآن الراغبين في تحصيل العلوم الدينية (من توحيد وفقه عبادات ومعاملات) واللغوية والأدبية. وتناول في تلك النصوص كيفية تنظيم زمن الدراسة حسب فئات المتعلمين التي يحددها السن، ومستوى التعلّـم، والوضعية (من مُقيم وأفّاق)، وأزمنة العطل الأسبوعية والسنوية، ونوعية الأنشطة الرسمية والموازية من كتابة، واستظهار، وصلاة، وحزب راتب، ومراجعة يومية، لما تقدم حفظه من متون، ومن مواد مقررة، وتوقيتات كل ذلك، وكذا المراجع المعتمدة. ونذكر مثلا ما ورد في ذلك من أن صغار الطلبة لا يسمح لهم بقضاء الليل في المسجد من أجل المطالعة، وأن بعض المقررات الدراسية في المدارس العلمية، كالحساب والميراث، يخصّص لها توقيت معين في شهري شعبان ورمضان، وتُعتمد في تلقينها مراجعُ ألّـفها علماءُ محليّون/جهويون. كما يستفاد من تلك النصوص أن طلبة المدارس العتيقة يستغلّون بعض العطل وفترات الاستراحة في إغناء معرفتهم الأدبية واللغوية بدراسة بعض الكتب المكرّسة، كمؤلف **نفح الطيب** مثلا. وتناول البونعماني أيضا في محرّراته المذكورة حياة الطلبة، وطريقة تعاملهم مع أساتذتهم، والاحترام الواجب عليهم لهؤلاء؛ ومن ذلك مثلا تجنب الطالب وضعَ العمامة لأنها من رموز الهويّة الهندامية للأساتذة. كما ذكر بعض الأخلاق التي يتعين أن يتحلّى بها الطالب، وكذا فضائل العلم وبعض شروط اكتسابه، كالتواضع والشجاعة والطموح.

[34] نشرت هذه النصوص أصلا بالحرف العربي، وقمنا بنشرها بحرف تيفيناغ تباعا في:

Aboulkacem-Afulay, ⵜⴰⵡⵛⴽⵉⵏⵜ ⵏ-ⵜⵅⴰⵔⵉⵡⵉⵏ., 33-9; 41-50; 53-5; 57-64.

وتوجد مخطوطاتها الأصلية بجناح أرسي-رو بوسائطية إيكس ؤن بروفانس بفرنسا في ملف يتضمن نصوصا أخرى، مصنف تحت رقم 31.1.1.

ولم يقتصر البونعماني في أعماله على وصف المناهج الدراسية وطرق إكساب التعلّمات وسلوكات المتعلمين داخل المؤسسات. لقد تناول أيضا بعض أنشطة المتعلمين الخارجية، وألعابهم، ككرة القدم، والفروسية؛ كما تحدث عن توجهّهم الانعزالي الجمعي كعشائر قصد الحفاظ على هويّتهم السوسيو-ثقافية كفئة من الخاصة أو شبه-الخاصة، وذلك عن طريق تفاديهم معاشرةَ العامّة أو من يطلق عليهم البونعماني في نصوصه /**إعاميين**/. ولم ينس أن يصف بعض الحفلات الموازية للتحصيل الدراسي، خاصة تلك التي ترتبط بختم القرآن، بما يتخللها من هدايا تمنح للأساتذة. ثم إنه أفرد فصولا لبعض العادات الاحتفالية السنوية مثل /**نّزاهتن طّلبا**/، حيث يطوف طلبة المدارس القرآنية بمداشر القبيلة، ويقومون بتدبير رمزي مؤقت لشؤونها بما يتخلّل ذلك من استخلاص للدعائر التي يحكمون بها على مرتكبي بعض المخالفات والجُنَح، كالشتم أو الضرب أو الجرح؛ كما يشاركون في سهرات الغناء الجماعي /أحواش/. وقد أفرد فصلا في أحد أعماله لعادة/**بيضا بيضا**/التي يقوم فيها الطلبة، في بداية بعض العطل، بتنظيم حفلة محليّة بالمدرسة اعتمادا على ما يكونون قد جمعوه من تبرعات وهدايا. وتجدر الإشارة أيضا إلى أن البونعماني قد خصّص حيزا للحديث عن التغييرات السوسيو-اقتصادية التي عرفتها منطقة سوس في السنوات الأخيرة لتلك الفترة، التي تسارعت فيها وتيرة الهجرة إلى فرنسا، ومن بعدها إلى وهران والمدن المغربية بالشمال، وهو ما سبّب في مغادرة أغلبية التلاميذ للمدارس العتيقة وفي بداية تدهور نشاطها ووظائفها. وتتضمن هذه النصوص كذلك إشارات أخرى إلى مكانة الفئات المتعلّمة في المجتمع، وعناية الساكنة بطلاب العلم وبالعلماء، وغير ذلك من المواضيع المتعلقة بالحياة التعليمية المحلية.

يتضح من هذا العرض لبعض محتويات النصوص الوصفية التي حرّرها البونعماني بالأمازيغية في إطار عمله بمعهد الدراسات العليا المغربية، والتي تتميز بتقديمها الدقيق لتفاصيل الحياة اليومية لرجال العلم وطلابه، أن تلك النصوص تشكل مساهمة ثمينة في حقل الوصف الإثنوغرافي للمؤسسات التعليمية بالجنوب المغربي، خاصة وأنها كتبت من وجهة نظر ملاحظ تقوم ملاحظته على سبق معايشة فعلية من الداخل لمختلف مراحل التكوين بتلك المدارس. وتزداد تلك الأهمية بالنسبة لموضوع هذا المقال باعتبار أن تلك النصوص قد حُررت باللغة الأمازيغية.

إضافة إلى نصوص البونعماني ذات الطابع الوصفي الإثنوغرافي، تناولت نصوص أخرى من نصوصه مكتوبة أيضا بتاشلحيت وبالحرف العربي على منوال كتابات لمازغي تاريخ المدارس العلمية وخارطتها بالمغرب. ففي عمله/**لمدرست لّي كولّو يزوارن غ**

لمغريب/("أول مدرسة بُنيت في المغرب")،[35] حاول البونعماني إثبات السبق لجهة سوس في حقل بناء المدارس، وقدم مجموعة من القرائن والحجج لإثبات أن مدرسة "أكـلو" هي أول مؤسّسة شيدت بالمغرب على أساس إيواء المتعلّـمين وإكسابهم الكفايات الأساسية في مجال العلوم الدينية. بينما عمل من خلال نص /**لمدراسي غ ءوزاغار ن تزنيت**/("المدارس في سهل تيزنيت")،[36] على إحصاء أهم المدارس العلمية أو ما يمكن نعته بـ"الجامعات القروية" بسهل تيزنيت، وتحديد أمكنتها، وذكر مؤسّـسيها، وأهم العلماء الذي طبعوا تاريخها العلمي، والتذكير بحالتها الراهنة في جبله. وقد زاد على ذلك لمحة عن أهم الأضرحة، مع نُبذ عن حياة أصحابها.

وقد كان أيضا لبعض العادات الاجتماعية المصاحبة لبعض المناسبات الدينية، مثل رمضان وعاشوراء، حظٌّ من إنتاج البونعماني. فـفي نص محرّر أيضا بتاشلحيت ودائر حول عيد المولد بسوس،[37] أشار إلى أن بعض الزوايا، كزاوية "تمكيدشت"، تكون قبلة للزوار، وخاصة مريدي الزاوية الناصرية، في هذه المناسبات لحضور موسم خاصّ تُـتلى فيه الأمداح النبوية، ويقوم فيه الطلبة بقراءة جماعية لمتني الشيخ البوصيري: "الهمزية" و"البردة"، بإيقاعات ومقامات خاصّة. ومن عادة بعض المدارس أنها تبرمج إنشاد قصيدتي البوصيري مع قصيدة "بانت سعاد" (لـكعبِ بن زهير) طيلة عشرة أيام قبل يوم عيد المولد. وتنظم بعض المناطق قراءة جماعية لبعض الأمداح طيلة ذلك اليوم. أمّا نصّ/**ءايّـور ن رمضان غ سوس**/("شهر رمضان بسوس")،[38] فقد ركز على بعض الممارسات الاجتماعية والدينية التي تطبع هذا الشهر، من قبيل تكثيف اللقاءات القرآنية، سواء داخل المسجد، خاصة في الوقت الفاصل بين تناول وجبة السحور وصلاة الصبح، أم بدعوة من أحد الساكنة لإقامة الحفل الديني المعروف بـ/**سّـلـكـت**/، أم بمبادرة تطوعية من بعض الأفراد بإعداد إفطار جماعي بالمسجد، أم ببرمجة دروس خاصة في المدارس العلمية، كعلوم الميراث والحساب والحديث، وبالأخص صحيح البخاري. وقد تحّث كذلك عن بعض السلوكات المحظورة، كالحلف (بمعنى "اليمين/القَسَم" وألعاب الرياضات الذهنية الممارسة محليا من أجل التسلية، كلعبة/**ضاما**/ "الشطرنج البسيط".

---

[35] Aboulkacem-Afulay, ⵜⴰⵎⵛⵖⵉⵏⵜ ⵏ-ⵜⵅⴰⵔⵉⵎⵉⵏ., 75-81.

[36] Aboulkacem-Afulay, ⵜⴰⵎⵛⵖⵉⵏⵜ ⵏ-ⵜⵅⴰⵔⵉⵎⵉⵏ., 67-71.

[37] نص غير منشور، توجد نسخته الأصلية بقسم الأرشيفات بجناح أرسين-رو بوسائطية اكس ؤن بروفانس بفرنسا، بملف مصنف تحت رقم 31.1.2.

[38] نص غير منشور، توجد نسخته الأصلية بقسم الأرشيفات بجناح أرسين-رو بوسائطية اكس ؤن بروفانس بفرنسا ومصنف تحت رقم 31.1.2.

وتناولت طائفة أخرى من نصوص البونعماني الوصفية بعضَ مظاهر خُطّة العدلية بمنطقة سوس. ففي حديث متخيل بتاشلحيت يحمل عنوان "شكاية مقدمة الى قائد"،[39] أورد البونعماني قصة ملك تنكر في لباس غريب ليستقصي أحوال رعيته ومعاملة القواد لهم، فتعرض لسرقة من طرف مستضيفه. وقد قدّم البونعماني في هذا النص صورة عن كيفية اشتغال المجلس الجنائي في بعض المناطق الخاضعة لسلطة القوّاد تُبيّن مسطرة رفع الشكايات، وكيفية معالجتها (تقصّي الحقائق، شهادة الشهود، التدقيق في الحجج المقدمة) ونوع الأحكام المطبقة (استرداد المسروقات، السجن، الضمانات). ويقدم هذا النص أيضا معطيات عن مسلسل الاستبدال المؤسّساتي، وذلك بتحكم القواد في تدبير الشؤون المحلية بدلا من المؤسسات الجماعية، وكذا عن نوعية الغرباء في هذه المرحلة التاريخية كالجواسيس.[40] أما نص/**لاحكام ن لعورف د شّرع غ سوس**/("أحكام العُرف والشرع بسوس")،[41] فيتميّز - إضافة إلى المعلومات المهمة التي يقدّمها حول اختصاصات المتدخلين المختلفين في المجال القضائي، مثل/**إنفلاس**/ ("الأعيان المؤتمَنون") والقضاة والقواد باختلاف علاقة المنطقة بالسلطة المركزية -بتعبير المؤلف عن وجهة نظره الخاصة حول سياسة نظام العدالة في ظل الحماية الفرنسية، وخاصة إصدارها لظهير 16 مايو 1930 المُحدث للمحاكم العرفية والمنظم لها. فتحت تأثير فكر الحركة الوطنية الناشئة، شدّد البونعماني على ضرورة احترام الحماية الفرنسية لمشاعر المغاربة، بعدم تدخلها في المسائل الدينية لتوطيد أسس التعاون بين الطرفين، وذكر بأن مهمّتها تتمثّل في مساعدة المغاربة على الولوج إلى المعارف الحديثة دون المسّ بمقومات هويتهم. وبعد أن أعطى مجموعة من الأدلة على عدم معرفة الفرنسيين للوضعية القانونية للجنوب المغربي، وللحدود الفاصلة بين مجالات الشرع واختصاصات المؤسسات العرفية، دعا فرنسا، في حالة تمسكها بتنظيم العدالة العُرفية، إلى الاستعانة بالفقهاء المتمكنين من الأمازيغية ومن القانون وتنصيبهم كقضاة في المحاكم العرفية. ونشير، في ختام هذا العرض لبعض كتابات البونعماني، إلى صنف آخر من النصوص الإثنوغرافية المحرّرة أيضا بتاشلحيت، صنف يتعلق بطقوس وآداب الزيارات وبتوصيف لبعض المواسم والملتقيات الدينية التجارية كملتقيات "أكلو" و"كر-لمداين" بـ"أيتَ

[39] نص غير منشور، توجد نسخته الأصلية بقسم الأرشيفات بجناح أرسين-رو بوسائطية اكس ؤن بروفانس بفرنسا ومصنف تحت رقم 27.2.1.

[40] Aboulkacem-Afulay, ⵜⴰⵡⵛⴽⵉⵏ ⵜ ⵏ-ⵜⵅⵓⵔⵉⵡⵉⵏ., 109-22.

[41] توجد نسخته الأصلية بقسم الأرشيفات بجناح أرسين-رو بوسائطية اكس ؤن بروفانس بفرنسا ومصنف تحت رقم 27.2.2.

برابيم"، وكذلك بعض المعلومات المتداولة عن سيدي حماد أوموسى، ومقتل القائد "حيدة ن مّـايس".[42]

ويبدو من هذا العرض السريع لمواضيع النصوص التي حرّرها سي لحسن البونعماني بطلب من المشرف على عمله بمعهد الدراسات العليا المغربية، أرسين-رو، وهي محررة جميعا بالأمازيغية، أنها نصوص ذات طبيعة وصفية توثيقية تتسم بغزارة وكثافة المعطيات الاثنوغرافية التي تهم الحياة الثقافية والعلمية والاجتماعية بمنطقة تيزنيت، وعلى الأخص من ذلك مكونات النظام التعليمي التقليدي وحياة رجالاته وبعض السلوكات والطقوس المرتبطة بالمعتقدات الاجتماعية والدينية دون، أن ننسى إضاءات عن التسيير الإداري والعدلي للمجتمعات المحلية.

خاتـــمــة

إذا نظرنا إلى كل هذه الأعمال من وجهة نظر تاريخ التأليف بالأمازيغية، فاننا سنجد أنها، وان كانت تشترك مع كتابات أدبيات "المازغي" في بعض السمات الشكلية، وكذلك من حيث الوضع السوسيو-مهني لمنتج النصوص، الذي يجسده متعلّم متوسّط الثقافة، يشكل حلقة وصل ما بين نخبة الخاصّة وعموم العامّة،[43] فهي أعمال تتميز جذريا عن أدبيات المازغي من حيث المواضيع والمقصديّة. فهي منتوجات كتبت بالخط العربي كما هيأته واستعملته أجيال المؤلفين الأمازيغ السابقين الذين كانوا قد أضافوا بعض نقط الإعجام الإضافية لبعض الحروف العربية لتكييف هذه الأبجدية مع بعض الخصائص الصوتية للغة الأمازيغية كالكاف المُعجمة بثلاث نقط لكتابة "الجيم" المعقودة 'g'، وإعجام الصاد بثلاث نقط لتمثِّل الزاي المفخمة، وكاستخدام إعجام "الحركات" (فتحة ضمة كسرة، و"ألف مرشوق" في بداية الكلمة) لتمثيل الصوائت في الكتابة (بدل استعمال أحرف اللين من ألف، واو، ياء). وتتسم كتابة البونعماني بنفس ما تتسم به كتابة المازغي التقليدي من غياب أوفاق إملائية منهجية في باب الفصل والوصل (تقطيع السلسلة اللفظية الكلامية إلى كلمات كتابية تفصل بينها بياضات). معنى ذلك أن البونعماني قد استلهم أعراف كتابة اللغة الأمازيغية، كما هي متداولة في الأوساط المتعلمة التقليدية من مؤلفي المازغي، فانخرط بذلك في المسلسل التاريخي للمنجز الكتابي بهذه اللغة. إلا أن مواضيع نصوص البونعماني مخالفة لمواضيع الوعظ،

[42] نصوص غير منشورة توجد نسخها بقسم الأرشيفات بجناح أرسين-رو بوسائطية اكس ؤن بروفانس بفرنسا بملف مصنف تحت رقم 31.1.2.

[43] في باب الوظائف السوسيو- ثقافية لفئة مؤلفي ورواّة أدبيات المازغي، وكذلك الخصائص اللغوية لتلك الأدبيات، يمكن الرجوع إلى: Mohamed Elmedlaoui, "La tradition 'Almazghi' dans le Sous (Maroc): caractéristiques linguistiques et fonctions socioculturelles du code", *Etudes et Documents Berbères* 35-36 (2016): 243-62.

والإرشاد الديني، والوصفات الطبية، والقواميس المزدوجة الموضوعة لغاية طبية أو توثيقية، إذ تتناول جوانب جديدة فرضها سياق إنتاجها وانشغالات المرحلة، المتمثل في تحرير ورقات مختلفة قابلة للاستخدام في تشكيل معرفة وصفية عن المجتمعات المدروسة، وإعداد الحوامل البيداغوجية لتعليم اللغة الأمازيغية داخل النظام التعليمي الكولونيالي.

ويترجم هذا التوسيع الأخير لمواضيع الكتابة التي شملتها هذه التجربة ديناميةَ الممارسة الكتابية باللغة الأمازيغية وتأقلمها مع السياقات السوسيو-تاريخية المختلفة وإكراهاتها. إن التوطين المؤسّساتي لوظيفة وتقنيات الكتابة ولاستعمالاتها المختلفة في النظام الاجتماعي التقليدي بالمجال التداولي للوجه اللهجي تاشلحيت قد ساهم في ترسيخ آليات إيصال المضامين الأدبية للأمازيغية وفي تشكيل فئة سوسيو-ثقافية متخصصة، قابلة للانخراط في أي مشروع سوسيو-سياسي، أو سوسيو-فكري أو علمي يرشّحه التطور التاريخي للمجتمع للظهور. ولعل تآليف سي لحسن البونعماني، التي تستمد خصائصها الشكلية من معارفه المكتسبة، ومواضيعها مضامينها من مستجدات المرحلة، كفيلة بالبرهنة على هذا الاستعداد القبلي للمتعلمين القرويين وقابليتهم للحفاظ على الموروث الكتابي وإغنائه وتطويره بتجاربهم الحياتية ومتطلبات سياقات الانجاز.

البيبليوغرافيا

أفا، الحسين. **ديوان الحسين البونعماني، جمع وتحقيق ودراسة**. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1996.

أفا، عمر. **الدليل الجذاذي للمخطوطات والوثائق الأمازيغية. المصادر المكتوبة بالخط العربي في منطقة سوس**. الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2015.

______. **أخبار سيدي ابراهيم الماسي عن تاريخ سوس في القرن التاسع عشر**. الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2004.

الجشتيمي، محمد. **الحوض في الفقه المالكي باللسان الأمازيغي**. الدار البيضاء: دار الكتاب، 1977.

السوسي، محمد المختار. **المدارس العلمية العتيقة بسوس، نظامها وأساتذتها**. طنجة: مؤسسة التغليف والطباعة والنشر، 1987.



______. **المعسول**. الجزء الثالث عشر. الدار البيضاء: مطبعة النجاح، 1961.

______. **الترياق المداوي في أخبار الشيخ سيدي الحاج علي الدرقاوي**. تطوان: مطبعة المهدية، 1960

المدلاوي، محمد المنبهي. **رفع الحجاب عن مغمور الثقافة والآداب؛ مع صياغة لعروضي الأمازيغية والملحون**. الرباط: منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، 2012.

الهاطي، محمد. **المخطوط الأمازيغي في المجال السوسي. شرح منظومة "تازناكت" للحسن التاموديزتي**. الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2015.

الالغي، صالح. **المدرسة الأولى**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1998.

ايكلمان، ديل أف. **المعرفة والسلطة في المغرب. صور حياة مثقف من البادية في القرن العشرين**. ترجمة محمد أعفيف. الرباط: منشورات مركز طارق بن زياد، 2000.

الطالبي، إحيا. **محمد بن مسعود المعدري البونعماني (ت. 1330 هـ) حياته وآثاره العلمية**. الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2012.

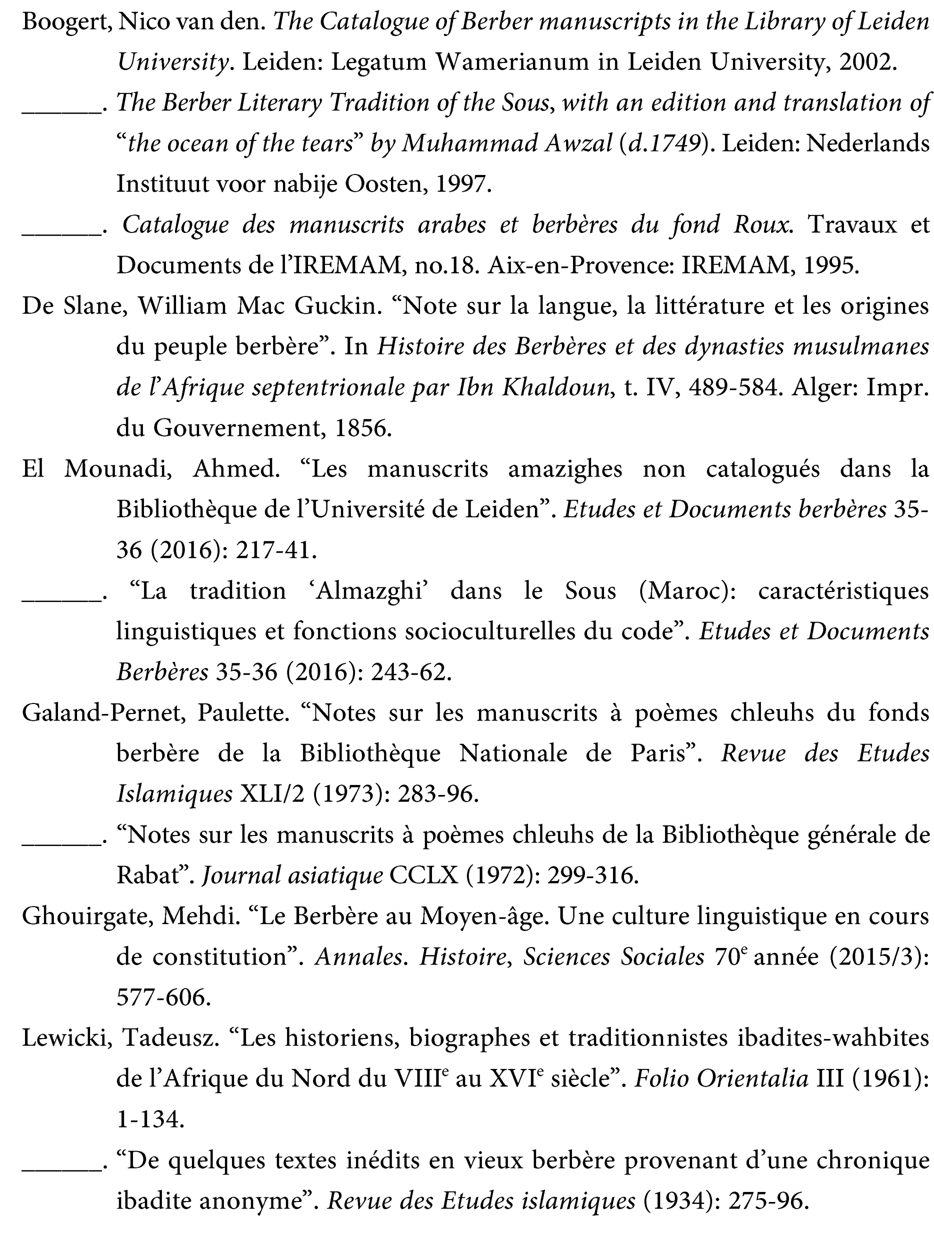
العثماني، محمد. **ألواح جزولة والتشريع الاسلامي.دراسة لأعراف سوس على ضوء التشريع الإسلامي**. الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004.

Aboulkacem-Afulay, El-Khatir. "Emprunts ou mots figés: Une autre interprétation de la porosité lexicale des manuscrits en amazighe". *Etudes et Documents Berbères* 39-40 (2018): 7-25

______. ⵜⴰⵡⴳⴽⵉⵏⵜ ⵏ-ⵜⵅⵓⵔⵉⵡⵉⵏ. ⵜⵓⴷⵔⵜ ⴷ-ⵜⵢⴰⵊⵓⵜ ⵏ-ⵙⵙⵉ ⵍⵃⵙⵏ ⵓⴱⵓⵏⵄⵎⴰⵏ (Bouquet de mots. Vie et production de Ssi Lahcen El Bounâmani). Rabat: Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, 2016.

______. "Les pratiques scripturaires amazighes dans le champ des études nord-africaines". In *La Culture amazighe. Réflexions et pratiques anthropologiques du temps colonial à nos jours*, 77-96. Rabat: Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, 2013.

______. ⵙⵙⵉⵔⵜ ⵏ-ⴱⵔⴰⵀⵉⵎ ⴰⴽⵏⴽⵓ ⴷ-ⵍⴰⵖⵍ ⵏⵏⵙ ⴷ-ⵏⵏⵙⴱ ⵏⵏⵙ ⴷ-ⵜⵜⵄⵍⵉⵎ ⵅⴷⴰⵔ ⵉⴳⵍⵃⵉⵢⵏ ⵏ-ⵡⴰⴳⵜⵓⴽⵏ (Biographie de Ssi Brahim El Kounki suivi de l'enseignement chez les Chleuhs d'Achtouken). Rabat: Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, 2010.



Amahan, Ali. “L’écriture en tachelhit est-elle une stratégie des zaouïas”. In *A la croisée des études libyco-berbères, mélanges offerts à Lionel Galand et Paulette Galand-Pernet*, eds. Jeannine Drouin et Arlette Roth, 437-449. Paris: CNRS, 1993.

Berque, Jacques. *Structures sociales du Haut-Atlas*. Paris: PUF, 1955.

Boogert, Nico van den. *The Catalogue of Berber manuscripts in the Library of Leiden University*. Leiden: Legatum Wamerianum in Leiden University, 2002.

______. *The Berber Literary Tradition of the Sous, with an edition and translation of “the ocean of the tears” by Muhammad Awzal (d.1749)*. Leiden: Nederlands Instituut voor nabije Oosten, 1997.

______. *Catalogue des manuscrits arabes et berbères du fond Roux*. Travaux et Documents de l’IREMAM, no.18. Aix-en-Provence: IREMAM, 1995.

De Slane, William Mac Guckin. “Note sur la langue, la littérature et les origines du peuple berbère”. In *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique septentrionale par Ibn Khaldoun*, t. IV, 489-584. Alger: Impr. du Gouvernement, 1856.

El Mounadi, Ahmed. “Les manuscrits amazighes non catalogués dans la Bibliothèque de l’Université de Leiden”. *Etudes et Documents berbères* 35-36 (2016): 217-41.

______. “La tradition ‘Almazghi’ dans le Sous (Maroc): caractéristiques linguistiques et fonctions socioculturelles du code”. *Etudes et Documents Berbères* 35-36 (2016): 243-62.

Galand-Pernet, Paulette. “Notes sur les manuscrits à poèmes chleuhs du fonds berbère de la Bibliothèque Nationale de Paris”. *Revue des Etudes Islamiques* XLI/2 (1973): 283-96.

______. “Notes sur les manuscrits à poèmes chleuhs de la Bibliothèque générale de Rabat”. *Journal asiatique* CCLX (1972): 299-316.

Ghouirgate, Mehdi. “Le Berbère au Moyen-âge. Une culture linguistique en cours de constitution”. *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 70^{e} année (2015/3): 577-606.

Lewicki, Tadeusz. “Les historiens, biographes et traditionnistes ibadites-wahbites de l’Afrique du Nord du VIII^{e} au XVI^{e} siècle”. *Folio Orientalia* III (1961): 1-134.

______. “De quelques textes inédits en vieux berbère provenant d’une chronique ibadite anonyme”. *Revue des Etudes islamiques* (1934): 275-96.

Méouak, Mohamed. *La langue berbère au Maghreb médiéval. Textes, contextes, analyses*. Leiden-Boston: Brill, 2016.

Montagne, Robert. "Un magasin collectif de l'Anti-Atlas. L'Agadir des Ikounka". *Hespéris* IX (1929): 145-266.

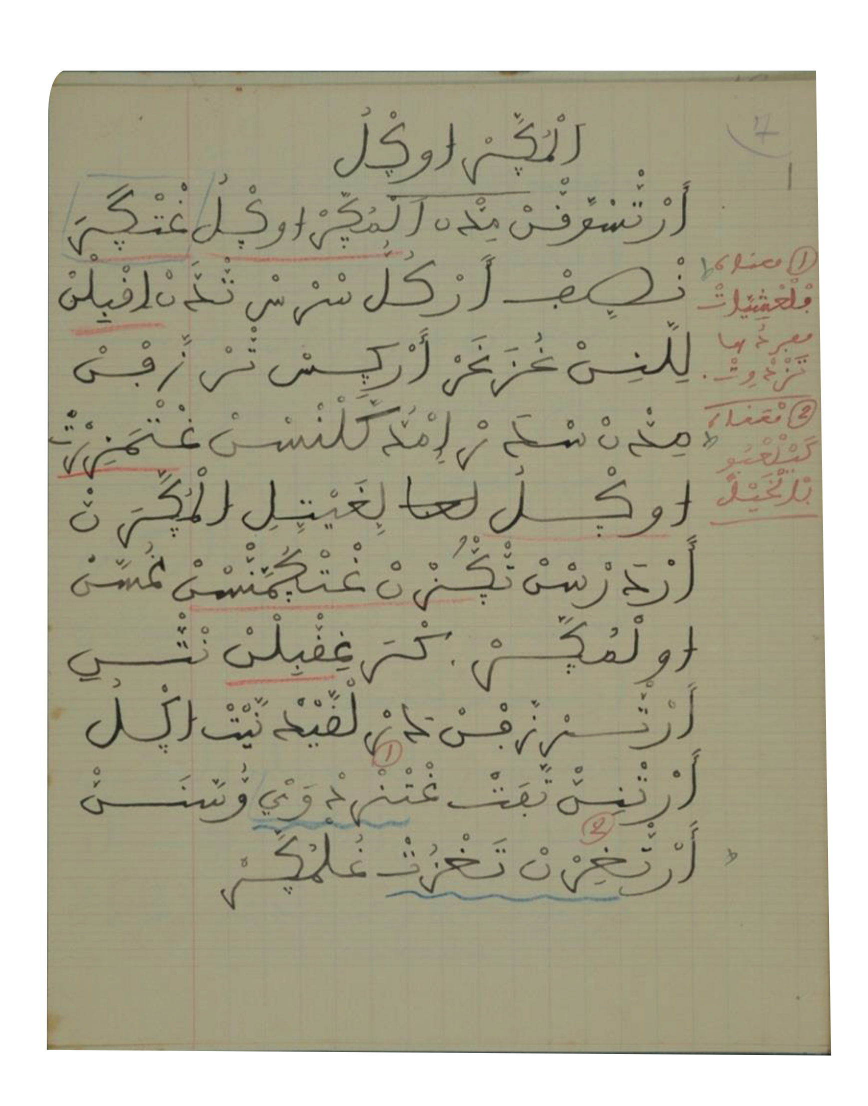
Ould-Braham, Ouahmi. "Sur un nouveau manuscrit ibâdite-berbère: la Mudawwana d'Abû Gânim al-Hurâsânî traduite en berbère au Moyen-Âge". *Etudes et documents berbères* 27 (2008): 47-71.

Rachik, Hassan. *Anthropologie des plus proches. Retour sur le temps de mes parents*. Rabat: Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, 2012.

Talbi, Mohamed. "Hérésie, acculturation et nationalisme des berbères Bargawata". In *Actes du premier Congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, 217-33. Alger: SNED, 1973.

ورقات مختارة من أرشيف لحسن البونعماني وبخط يده

قسم الأرشيفات بجناح أرسين-رو الموجود بوسائطية اكس-ؤن-بروفانس بفرنسا.



المكن اوكل

أرتسغفن مده المكن اوكل غتگه

نصف أركل سنهس تخ ن افيلن

للنس غزغر أركيش تر أرفن

مدن شحر إمد كلنسن غتمرت

اوكل لحا لغيتل المكر ن

أرد رشن تكنن غتكمنسن نمسن

اولمكن كنر غفبلن نتسي

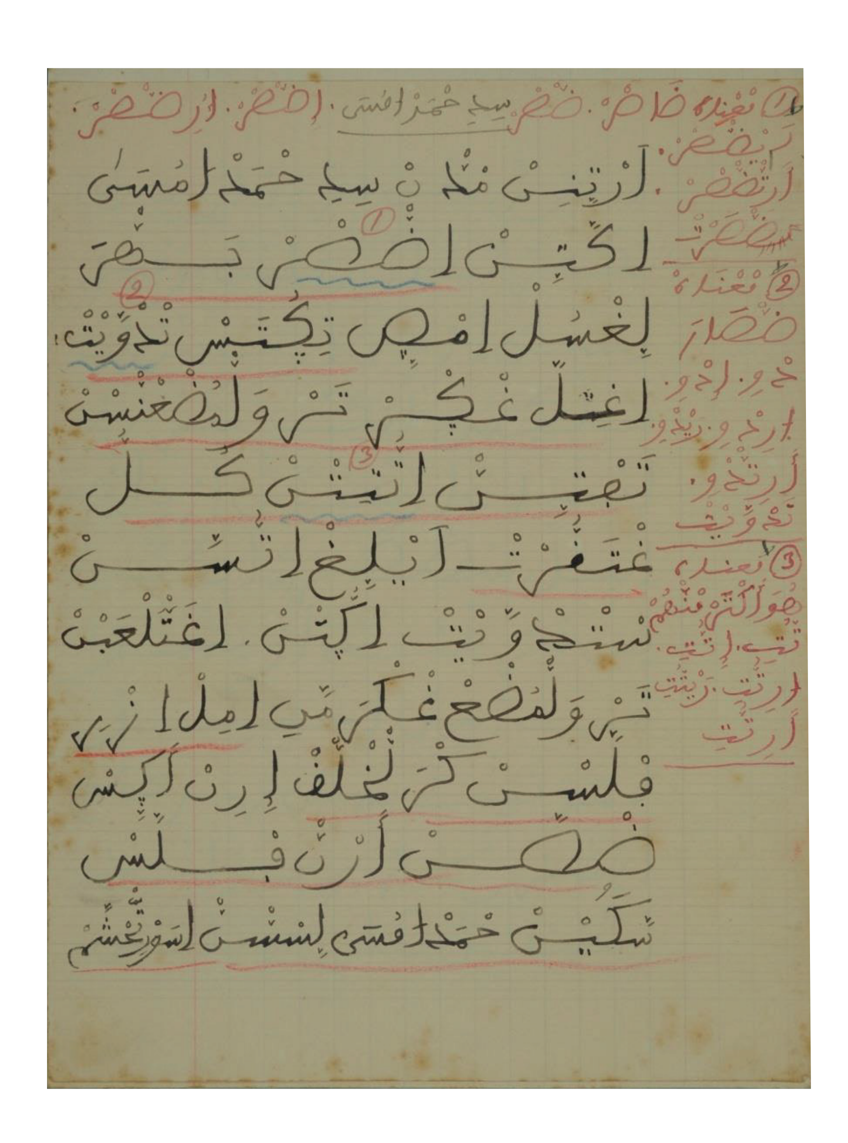
أرتسزفن حن لفيد نيت اكل

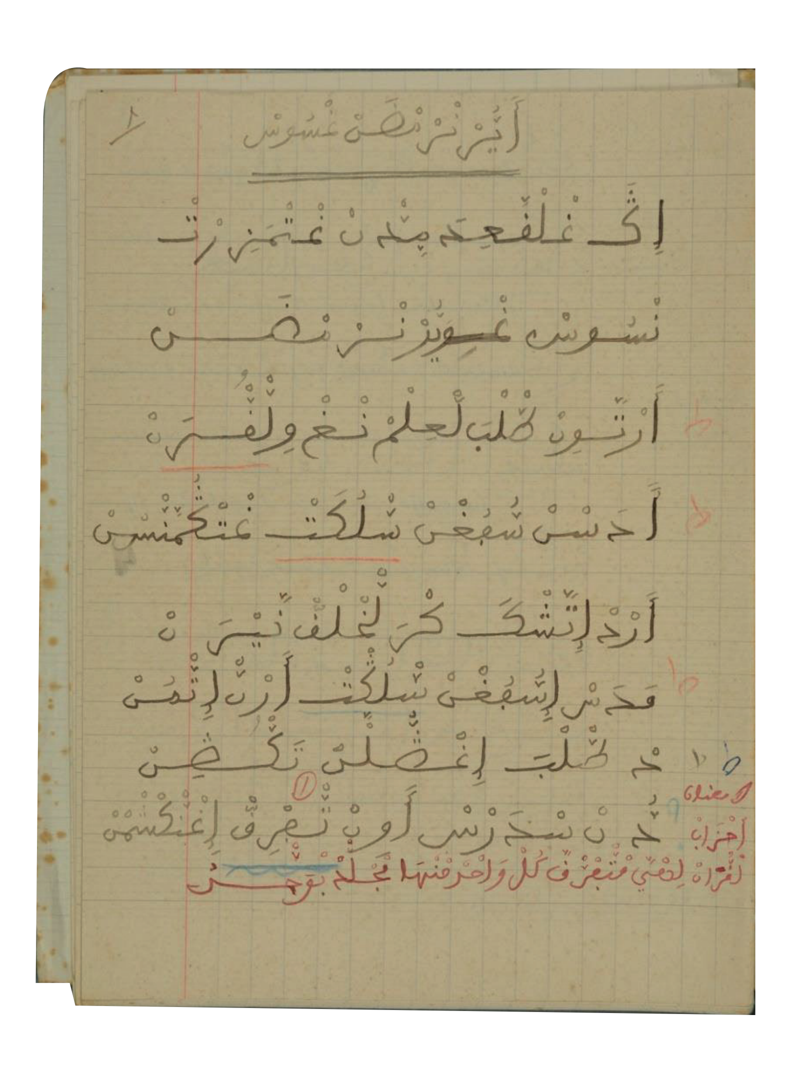
أرتنس تبقت غتنحوي وسن

أرتخن تخزت غلمكر

(1) معناه فلحشيات معبر بها ترخوت.

(2) معناه كتلعتو بالخيل





أيزن نضن غشوش

إك غلفعح مح ن غتمزرت

نسوش غويزن نضن

أرتسون طلب لعلم نغ ولفر

أحسن سبغن سلكت غتكمنسن

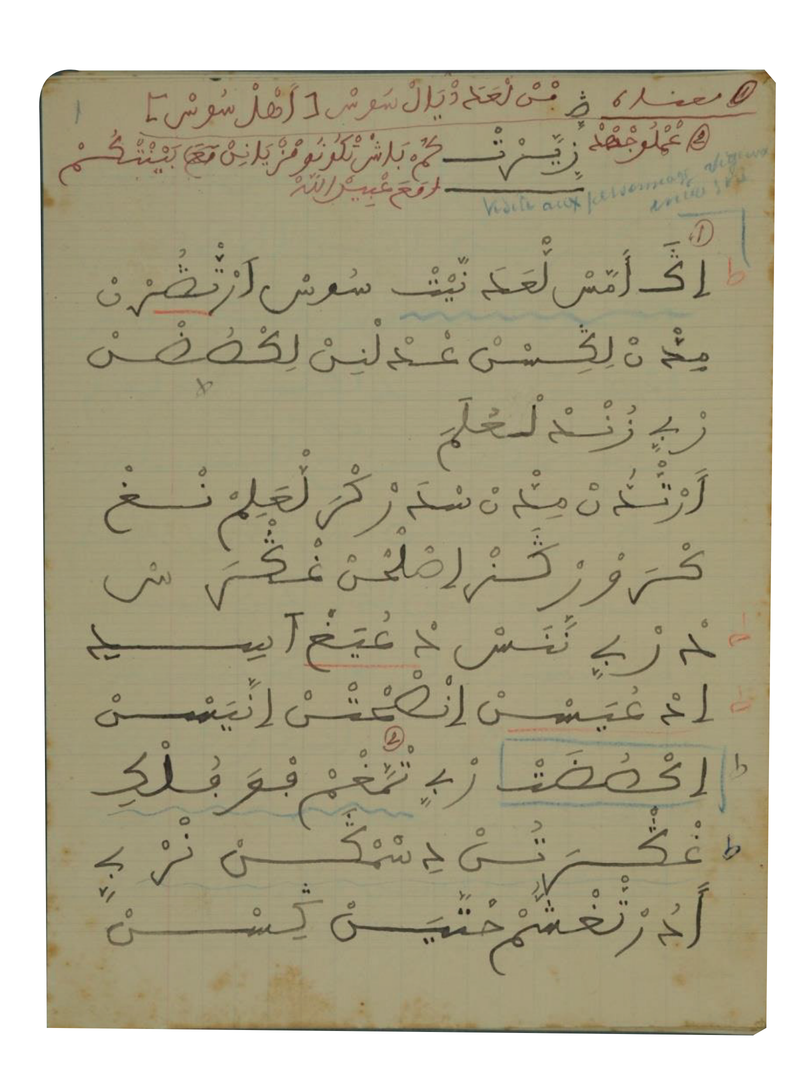
أرد إتشك كر لخلف نير ن

محش إسبغن سلكت أرن إتمن

ح طلب إغضلن تكضن

ح ن سحرش أوب تبرق إغنكشمن

معناه أجزاب المراد لفتي متعرف كل واحد منها مجلح بوجهين



مجلة المناهل، العدد 100 (خريف/شتاء 2020) : 97-111

الإبداع الأدبي الحديث باللغة الأمازيغية
حصيلة خمسة عقود من الكتابة

أحمد المنادي
المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

تقديم

يهدف هذا المقال إلى بيان أوجه إغناء الإبداع الأدبي باللغة الأمازيغية للمشهد الأدبي في المغرب، وبيان ما يتصل بتلقي هذا الإبداع من قضايا وإشكالات خلال العقدين الأخيرين. فقد أسهمتْ هذه الحساسية الأدبية الجديدة في إغناء الحركة الإبداعية المغربية وتنويع تعبيراتها، بما راكمته من نصوص وخطابات زاخرة بالمعاني والقيم والقضايا، إلى جانب ما جادت به مسيرة الأدب المغربي عبر تاريخه العريق. ولئن كان لهذا المشهد الأدبي تاريخ طويل تراوح بين المد والجزْر باختلاف الدول وتعاقبها، فإن الإبداع الأمازيغي ظل دائما على الهامش، بسبب لغته التي لم تفلح في أن تجد لها مكانا ضمن "الثقافة العالمة"، أو لدى النخبة الجامعية في المؤسسات الأكاديمية. إنها معضلة الآداب الشفوية عموما، أو ما يصطلح عليه عادة بالآداب الشعبية، التي لم تحظ بالاهتمام اللائق، حيث وقع جزء مهم من الإنتاج الفني والجمالي للشعوب ضحية التقاليد المهيمنة على تاريخ الأدب، والتي دأبتْ على نعت هذا الإنتاج بنعوت من قبيل الهامشي والشعبي و العامّي، فحرمته زمنا طويلا من أن يكون موضوعا للبحث والدراسة ليس في الحقل الأنثروبولوجي والإثنولوجي والدراسات الفولكلورية فقط، وإنما في حقل الأدب إلى جانب النصوص والأعلام التي طبعت تاريخ الأدب ووجدتْ مكانها في المقررات الدراسية وبرامج التكوين في الجامعات والمؤسسات الأكاديمية.

1. متون الأمازيغية ومسألة الكتابة في الماضي

لئن كانت الكتابة ممارسة قديمة لدى الأمازيغ في شمال أفريقيا عموما، حسب ما يؤكده البحث الأثري، فإن النصوص الأمازيغية التي بلغتنا اليوم ربما يعود أقدمها إلى القرن الحادي عشر الميلادي. أما قبل هذا التاريخ، فإما أن المكتوبات المكتشفة كانت عبارة عن نقائش تعود لمرحلة ما قبل الإسلام،[1] وإما أنها عبارة عن إشارات ومقطوعات

[1] يراجع: المحفوظ أسمهري، "وظيفة الكتابة بالأمازيغية عبر التاريخ" **أسيناك** 11 (2016): 37-53.

قصيرة وردت في بعض المصادر التاريخية عند أمثال الإدريسي والبكري، خاصة في سياق حديث عن قرآن بورغواطة المؤلف بالأمازيغية في القرن الثامن الميلادي.[2]

لكن القرون اللاحقة، وتحديدا القرن الثامن عشر وما بعده، عرفتْ إنتاجا مهماّ للنصوص الأمازيغية، مكتوبة بالحرف العربي،[3] ما يزال جزء معتبر منه محفوظا في بعض الخزائن والأرشيفات الخصوصية، وهي عبارة عن مخطوطات أُلِّف جلُّها في بلاد سوس والجنوب المغربي، ويتناول معظمها موضوعات مرتبطة بالمجال الديني (الفقه، التفسير، التصوف، الطب التقليدي، الفلك، معاجم عربية أمازيغية، ترجمات، شروح، منظومات في العبادات والمعاملات...).[4] أما في أواسط القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الميلادي، ومع انطلاق الحقبة الاستعمارية، فقد نشأت الدراسات الأمازيغية في أوربا، وخاصة فرنسا، حيث اهتم المستشرقون والمستمزغون باللغة الأمازيغية وثقافة المجتمعات الناطقة بها، فشرعت كوكبة من الباحثين المؤطّرين تحت مظلة الدراسات الكولونيالية، الإثنولوجية والأنثروبولوجية، في جمع النصوص الشفوية الأمازيغية وتدوينها لأغراض مختلفة، فكانت النتيجة سجلات مهمة من المتون الشعرية والحكايات التي ألّفها المغاربة شفاهة باللغة الأمازيغية. وقد انضافت إلى هذا التراث المكتوب جهود مجموعة من الباحثين المغاربة الذين اشتغلوا على تدوين الموروث الشفوي ودراسته في أعمالهم البحثية الجامعية، خاصة في مرحلة ما بعد الاستقلال. ويمكن الإحالة في هذا الباب، على وجه التمثيل في ما يخص التدوين، على المختارات الشعرية الأمازيغية التي جمعها أحمد أمزال سنة 1968، بوصفها أول عناية كتابية في التاريخ بالإبداع الأدبي الفني الأمازيغي الزمني الدنيوي.[5] لكن مع كل هذه الجهود في المرحلة المذكورة، ظلّت

---

[2] تذكر المصادر التاريخية أن هذا القرآن ألّفه صالح بن طريف البورغواطي أحد زعماء إمارة بورغواطة ببلاد تامسنا الممتدة من سلا إلى آسفي في القرن الثامن الميلادي. وانتهى حكم هذه الإمارة بمجيء الدولة المرابطية. ينظر في هذا الباب:

Mohamed Talbi, “Hérésie, acculturation et nationalisme des berbères Bargawata”, in *Actes du premier Congrès d’études des cultures méditerranéennes d’influence arabo-berbère* (Alger: SNED, 1973), 217-33.

[3] يمكن الإحالة هنا على مفهوم "المازغي" الذي يدل على النصوص المحررة باللسان الأمازيغي والمدونة بالحرف العربي، وتشكل رصيدا تراثيا مهما من أدبيات التأليف في المجتمع التقليدي المغربي. وللاطلاع على طبيعة هذا الموروث "المازغي" ووظائفه السوسيو ثقافية لدى الأمازيغ خاصة في بلاد سوس، يُراجع:

Mohamed Elmedlaoui, “La tradition ‘Almazghi’ dans le Sous (Maroc): caractéristiques linguistiques et fonctions socioculturelles du code”, *Etudes et Documents Berbères* 35-36 (2016): 243-62.

محمد المدلاوي، **رفع الحجاب عن مغمور الثقافة والآداب؛ مع دراسة لعروضي الأمازيغية والملحون** (الرباط: منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، 2012).

[4] يراجع في هذا الباب: أحمد المنادي، "المخطوط الأمازيغي بمكتبة جامعة ليدن"، **أسيناك** 10 (2015): 89-100؛ عمر أفا، **الدليل الجذاذي للمخطوطات والوثائق الأمازيغية، المصادر المكتوبة بالحرف العربي في منطقة سوس** (الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2015)؛ أحمد بوزيد الكنساني، "التأليف بالأمازيغية: بيبليوغرافيا انتقائية لمؤلفات أمازيغية بالحرف العربي في منطقة سوس"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط** 25 (2003): 211- 230.

[5] محمد أمزال، **ديوان شعري شلحي** (الرباط: المطبعة المركزية، 1968).

الكتابة وسيلة لجمع الأعمال النصوص وتدوينها، ولم تكن أداة للإبداع في حدّ نفسه، كما سنرى في المرحلة اللاحقة.

2. الإبداع الأمازيغي المعاصر المكتوب: النصوص الأولى

لقد بدأت عملية كتابة النصوص الإبداعية وتدوينها وفق منظور جديد في أواخر الستينات من القرن العشرين، منظور يختلف عما هو مأثور في أدبيات المستشرقين والمستمزغين قبل وإبان المرحلة الكولونيالية كما ذكرنا أعلاه، حيث انتقلت الكتابة من مجرد وسيلة وظيفتُها نقل النصوص، إلى أداة للنضال الثقافي داخل منظومة الخطاب الأمازيغي الناَشئ. فموازاة مع بروز دور الجمعيات المهتمة بالشأن الثقافي الأمازيغي، وفي مقدمتها أقدمِها نشأة، أي "الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي"، بوصف تلك الجمعيات شكلا تنظيميا حديثا يرمي إلى عصرنة الخطاب حول الهوية الأمازيغية في بعدها الثقافي ثم اللغوي، برزت الكتابة كمظهر من مظاهر عصرنة هذه الثقافة وتحديثها، فتولّدتْ فكرة إصدار ديوان شعري جماعي يضمّ نصوصا شعرية لمجموعة من الشباب المثقفين، حيث تواضعوا على نشْر إبداعاتهم ضمن مطبوعات الجمعية المذكورة، فصدرت التجربة الشعرية المكتوبة الأولى في حلة ديوان جماعي حمل عنوان "إيمــوزّار" (الشلالات) سنة 1974. وقد أكدت الكلمة التي استهلّ بها الديوان على مقصدية العصرنة والتحديث الكامنة وراء هذه التجربة، متوقعةً أن يفتح أصحاب المجموعة الشعرية "نافذة جديدة نطلّ منها على آفاق جديدة في عالم آدابنا العصرية، باعتبارها كتبت بأقلام شباب واع متطلع قادر على تحمّل مسؤولياته الوطنية تجاه ثقافته ووطنه".[6] لم يكن الجهد المبذول من طرف مؤسِسي "الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي" ومنتسبيها ليذهب سدى، بل إن خياراتهم التي حددوها داخل إطارهم الجمعوي الثقافي تنمّ عن وعي عميق بأهمية ما سطروه من أهداف، وعن اقتناع بجسامة المشروع الذي وضعوا لبناته الأولى وهم يدركون تحديات سياق التأسيس وإكراهات الاستمرار. فمنذ اللحظة الأولى، لم يحد مشروع الجمعية عن المنظور الاستراتيجي للعمل الفكري والثقافي، فكان التدوين والكتابة مبتدأ عملية التغيير ومدخلها الأساس، تغيير التمثلات والمفاهيم والذهنيات، إنها خطوة بمثابة "تحوّل استراتيجي سياسي وفكري في تاريخ الثقافة الوطنية بصفة عامة، والثقافة الأمازيغية بصفة خاصة، لأنها ستكون نقطة انطلاق لتاريخ جديد تبرز فيها الثقافة الأمازيغية كواقع

[6] من كلمة الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي التي استهلّ بها الديوان، ص. 1.

فكري ومادي في الساحة المعرفية والفكرية ويخرج الثقافة الوطنية من وضعية التبعية للثقافات الأخرى أو لمنظومات فكرية مستوردة".[7]

فبعد تجربة الانطلاقة هذه، تواترت سلسلة من الكتابات الأدبية المنشورة شعرا ونثرا، مع جيل من المبدعين "المستقلّين،" خاصة مع الشاعر محمد مستاوي الذي دشّن هذه المسيرة بأعماله الشعرية أساسا، منذ ديوانه الأول/**ئسكراف**/("**الأغلال**") الصادر سنة 1976، وبعده ديوانه الثاني بعنوان/**تاضصا د ئمطاون**/("**ضحك ودموع**") سنة 1979، ثم أعمال الشاعر علي صدقي أزايكو الذي أصبغ على تجربة الكتابة لمسة فنيّة وجمالية خاصة من خلال ديوانيه/**تيميتار**/("**علامات**") سنة 1988، و/**ئزمولن**/("**نُدوب**") سنة 1995، وغيرهم من الكتاب الذين انبروا للتأليف الإبداعي باللغة الأمازيغية.

وقد أسفرت مسيرة هذا الأدب الأمازيغي المكتوب الحديث في مرحلته الأولى، منذ النشأة إلى أواخر التسعينيات، عن حصيلة من النصوص الأدبية التي رسّختْ جملة من القواعد والتقاليد الخاصة بالكتابة، وتميزت في معظمها بالانشداد إلى التراث الأدبي الشفوي، الشعري والحكائي، تنهل منه وتتفاعل معه بطرق مختلفة، ولم تتشكل بعدُ لأجناس هذا الأدب نماذجِها الجمالية المطلوبة. أما من حيث الكمّ، فإن استقراء ما نُشر من أعمال إبداعية خلال هذه المرحلة يُظهر قلّة في الكتابة والنشر، خلافا ما سيكون عليه الأمر في العقدين الأول والثاني من الألفيةَ الثالثة، بحيث لم تتجاوز الإصدارات في تلك الفترة أربعين عملا في الأجناس الأدبية المختلفة:

النشر حسب العقود	الشعر	القصة	الرواية
السبعينيات	3	0	0
الثمانينيات	5	1	0
التسعينيات	22	3	2
حصيلة كل جنس	30	4	2
الحصيلة الإجمالية	36		

[7] إبراهيم أخياط، **النهضة الأمازيغية كما عشت ميلادها وتطورها** (الرباط: منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، 2012)، 50، 51.

ويمكن ملاحظة التفاوت الحاصل على مستوى وتيرة الإصدار، بحيث إن مجمل ما نُشر من دواوين شعرية ومجموعات قصصية ونصوص روائية كان خلال عقد التسعينات من الألفية الثانية الماضية. كما أن الشعر يبقى الجنس المهيمن على الكتابة الإبداعية باللغة الأمازيغية، إذ بلغت منشوراته ثلاثين ديوانا شعريا، أي بنسبة 83 %، مقابل ستة إصدارات في الكتابة السردية (القصة والرواية) بنسبة 17 % من مجموع ما كتب وطُبع في تلك المرحلة. ولا شك أن الارتفاع في وتيرة الإصدار في التسعينات كانت وراءه عوامل سوسيوثقافية وسياسية مرتبطة بنشاط العمل الجمعوي-المدني في حقل الأمازيغية، خاصة مع تصاعد النضال من أجل الحقوق اللغوية والثقافية في إطار ما اصطلح عليه بالحركة الثقافية الأمازيغية. وقد شكل الإبداع الأدبي منذ ذلك الوقت مجالا من مجالات التدافع، حيث انكبت الإطارات الثقافية على تشجيع المبدعين وتحميسهم للكتابة بوصفها وسيلة من وسائل بسْط قضايا الهوية وما يتصل بها من مطالب ذات بعد ثقافي وحضاري، لاقتناع الفاعلين في هذه الإطارات بأن الكتابة وسيلة مركزية لتحديث الثقافة الأمازيغية وعصرنة الوعي بها.

3. الألفية الثالثة وطفرة الإنتاج الأدبي المنشور

وإذا كان لثقافات الشعوب وآدابها تواريخ ووقائع تشهد على التحولات والطفرات التي شهدتها عبر مساراتها المتشعبة، فإن للأدب المكتوب بالأمازيغية ما يؤشر على وجود تحول عميق في مساره التاريخي. ويمكن اعتبار بداية الألفية الثالثة لحظة الطفرة النوعية في تاريخ هذا الأدب. والقصد من استعارتنا واستعمالنا للطفرة إلى ما يعنيه المصطلح من تغيرات في بنية أو نسقٍ معيّن يؤدي لا محالة إلى التطور، كما لاحظنا ذلك في الطفرات التي عرفتها الآَداب عموما، فلمعتْ أسماء وبرزت مذاهب وتيارات أدبية وفنية. ولعل تضافر أسباب كثيرة كانت وراء التطور الحاصل في مسار تجربة الإبداع باللغة الأمازيغية كمّا وكيفا، وما وازى ذلك من حركة للنشر في مجال الثقافة الأمازيغية وباللغة الأمازيغية، حتى أضحى اليوم الأدب الأمازيغي أدبا له كينونته داخل حقل الأدب المغربي المعاصر. أما عن العوامل التي كانت وراء حيوية هذا الإبداع، فيمكن إجمالها في ثلاثة محاور أساسية:

العامل الأول: التوجه الجديد للدراسات الأدبية والنقدية التي صارت تعطي أهمية للآداب المصنّفة في ما مضى كآداب هامشية. ففي سياق التطور الذي عرفه مفهوم الأدب وما يتصل به من مفاهيم ومصطلحات، كتاريخ الأدب، والتاريخِ الأدبي، وعلم الأدب، خاصة مع الدراسات الثقافية والنظريات النسقية، وَسِع الوعاءُ الدلالي للأدب

معانيَ أخرى، واحتوى أشكالا جديدة من التعبير لم يعهدها الأدب بمفهومه "العالِم"، من قبيل التعابير والفنون الشفوية، بغض النظر عن الوضع الوظيفي للغاتِ هذه التعابير والفنون. وقد أكد كليمان موازان (Clément Moisan) على هذا التوجه في كتابه "ما التاريخ الأدبي" قائلا: "ولإضفاء مزيد من التوسيع على كلمة الأدب، يُعمد منذ الآن، إلى أن تُلصَق بها مثلا صفتا "عالم" و"شعبي"، وهما صفتان تُمكنان من تغطية كل ما يكتب تقريبا، بما في ذلك التقاليد الفولكلورية الشفهية والشرائط المصوّرة والنقوش الأثرية باعتبارها بيانات".[8] ولابد من الإشارة هنا إلى الأثر السلبي للتصورات الكلاسيكية السائدة تاريخيا في وضعية الكثير من الآداب وفي حظّها من الدرس والنقد العلميين. فقد "درجت التصورات التقليدية في تاريخ الأدب، ومعها مؤرخو الأدب في تواريخهم الوطنية أو المحلية أو العالمية، على الاهتمام بالأدب الرسمي أو الراقي أو الرفيع، وبالتالي بالأدباء الكبار والأعلام المشاهير العباقرة... وغضوا الطرف عن كل ما يسمى أدبا ثانويا أو هامشيا أو شعبيا أو هجينا... وقد استمر هذا التقليد في معظم التواريخ الأدبية العالمية وفي مختلف الجهات والأقاليم بما في ذلك أشهر التواريخ الأدبية المغربية إلى العقود الأخيرة من القرن الماضي، وكانت لذلك تأثيرات سلبية على سبل نمذجة الأدب وتصنيف نصوصه وعلى المعايير الجمالية والنقدية التي تتوارى خلف تقييمه والحكم عليه على مر الحقب والعصور".[9]

العامل الثاني: التحولات الثقافية التي عرفها المجتمع المغربي بفعل إعادة النظر في تمثلاته لموضوع الهوية وما يرتبط بها من سجالات تخص مكوني اللغة والثقافة في نسيج الثقافة الوطنية. في هذا النطاق سيكون للعمل المدني (الجمعيات والمنظمات المدنية) دور حيوي في بلورة مفاهيم ورؤى جديدة حول اللغة والثقافة الوطنية، مستفيدا من خطاب "الموجة الثالثة للتحول الديمقراطي" وشعارات العدالة الانتقالية على المستوى العالمي. فلم يعد النضال من أجل الحقوق يقتصر على الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية، بل ظهر جيل جديد يتبنى الحقوق اللغوية والثقافية للمجتمعات والشعوب، خاصة في ظل انعكاس الصراعات والحروب الإثنية على منظومة العلاقات الدولية ونتائج ذلك على السياسات والبرامج الوطنية. فلئن كانت البوادر التنظيمية الأولى للعمل الثقافي-الحركي الأمازيغي بدأتْ أواخر الستينات من القرن الماضي بتأسيس "الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي" التي راكمت عملا نضاليا أثّر بشكل فعال في مسار الخطاب الأمازيغي وصيرورته، فإن العقود اللاحقة وخاصة

[8] كليمان موازان، **ما التاريخ الأدبي**، ترجمة وتقديم حسن الطالب (بيروت: منشورات دار الكتاب الجديد المتحدة، 2010)، 56.

[9] حسن الطالب، "الشعر الأمازيغي (أو الكلام النبيل) قراءة في محاورة شعرية (أورتي ن أومارك) للحسن أجماع وعثمان أزوليض"، **مجلة الدراسات الأمازيغية** 1 (2017): 20.

خلال الألفية الثالثة، شهدتْ حركية قوية على مستوى النضال المدني من أجل الحماية القانونية والدستورية للغة الأمازيغية ومكوناتها الثقافية. إن تفاعلات هذا السياق وانعكاساتها على المستويين الشعبي والرسمي، تولّد عنها إحساس جماعي بضرورة نقد التصورات السائدة بخصوص الهوية الوطنية وأسئلة الهوية، في تناغم وتطبيع مع موضوع الأمازيغية والخطابات المنتجة حولها. يهمنا في هذا المقام التأكيد على الدور الذي نهضت به بعض الإطارات المدنية في مجال النشر باللغة الأمازيغية. ونحيل من باب التمثيل على جمعية /تيـرّا/("الكتابة" رابطة الكتاب بالأمازيغية) بمدينة أگادير التي تأسّست سنة 2009، وهي جمعية مختصة في تشجيع المبدعين والكتّاب وتحفيزهم على نشْر إبداعاتهم وكتاباتهم بالأمازيغية ضمن منشورات الرابطة. وتتجسد فعالية هذا الإطار التنظيمي الأدبي في العدد المعتبر من الإصدارات التي نشرتها الرابطة والبالغ عددها، إلى حدود السنة الجارية 2019، قرابة مائتي إصدار، غطّت مجالات الإبداع الأدبي باللغة الأمازيغية من شعر ورواية وقصة وغيرها من أجناس الكتابة الأدبية، فصارت بذلك فاعلا في مجال النشر الورقي بالمغرب، بحيث ترد الرابطة ضمن التقارير الوطنية الخاصة بالنشر والكتاب بوصفها واحدا من الناشرين المؤسّساتيين في هذا المجال.[10]

العامل الثالث: مأسسة اللغة والثقافة الأمازيغيتين. ويأتي في مقدمة خطوات هذه المأسسة، خطاب أجدير وظهير إنشاء المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية سنة 2001، الذي مهّد لسائر ما تلاه وتأسّس عليه من خطوات على طريق مأسسة اللغة والثقافة الأمازيغيتين، إلى أن أسفر ذلك عن ترسيم هذه اللغة دستوريا سنة 2011، وما تلا تلك المحطتين الفارقتين من إنجازات علمية وأدبية، في مقدمتها تهيئة اللغة الأمازيغية، وتشجيع النشر بها في المجالات المختلفة. فقد شكل عامل المأسسة طفرة نوعية خلقتْ دينامية أدبية وفنية في مجال الكتابة باللغة الأمازيغية، خاصة إذا نظرنا إلى ما ترتّب عن تلك المأسسة من قرارات رسمية أعادت الاعتبار للأمازيغية، وحددتْ إطارا معرفيا جديدا لمفهوم الهوية والثقافة الوطنية. وقد أسهمت مؤسسة المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية بشكل كبير في حيوية النشر بالمغرب بمجالاته المختلفة: العلوم الاجتماعية والإنسانية، واللغة والفنون والآداب وغيرها، كما يعكس ذلك الجدول الآتي:

مجموع الكتب المطبوعة بالمغرب	19541 كتابا	من 2000 إلى 2018

[10] لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى التقارير السنوية الخاصة بوضعية النشر والكتاب في المغرب، والتي تصدرها "مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية" بالدار البيضاء، المغرب.

مجموع الكتب الصادرة عن المعهد	342 كتابا	من 2003 إلى منتصف 2019

وبالرغم من كون ما نشرَته هذه المؤسسة منذ تأسيسها إلى اليوم لم يتجاوز نسبة 2 % من مجموع ما طُبع من كتبٍ في المغرب منذ بداية الألفية الحالية إلى حدود سنة 2018، فإن دورها حيوي في منظومة إنتاج المعرفة ببلادنا، بالنظر إلى طبيعة تخصصها، وخصوصيات المرحلة التي تعدّ بالنسبة إليها مرحلة تأسيس، في ما يشبه عصر الجمع والتدوين في الثقافات الإنسانية الأخرى. أما منشوراتها وما تغطيه من مجالات وحقول معرفية فيمكن توزيعها كما يأتي:

<table>
<tr><th>اللغة الأمازيغية</th><th colspan="6">الإبداع الأدبي الأمازيغي</th><th>حقول معرفية أخرى</th></tr>
<tr><td rowspan="3">39</td><td colspan="2">الشعر</td><td rowspan="2">الرواية</td><td rowspan="2">القصة</td><td rowspan="2">المسرح</td><td rowspan="2">أدب الطفل</td><td rowspan="3">212</td></tr>
<tr><td>المكتوب</td><td>الشفوي</td></tr>
<tr><td>21</td><td>17</td><td>6</td><td>3</td><td>4</td><td>40</td></tr>
<tr><td>11,4%</td><td colspan="6">% 26</td><td>62%</td></tr>
<tr><td colspan="8">الحصيلة الإجمالية: 342 كتابا</td></tr>
</table>

ومما عزز ما يُطبع ويُنشر في حقل الأمازيغية، دراسة وإبداعا، ما اتخذته بعض القطاعات المعنية بالنهوض بالأمازيغية من خطوات وقرارات، في نطاق المأسسة المشار إليها آنفا، نذكر منها:

- إدماج اللغة الأمازيغية في منظومة التربية والتكوين، وإحداث مسالك وشعب الدراسات الأمازيغية ببعض الجامعات المغربية، فأصبحت بذلك الأمازيغية، لغةً وثقافةً، مجالا للتخصص العلمي والأكاديمي؛

- إحداث الجوائز الوطنية للإبداع الأدبي الأمازيغي مثل "الجائزة الوطنية للثقافة الأمازيغية" التي يمنحها المعهد المذكور سنويا للأعمال الإبداعية المستحقة،

وتشمل ثلاثة أصناف، الشعر والسرد وأدب الطفل؛ و"جائزة المغرب التشجيعية للإبداع الأدبي الأمازيغي" التي تمنحها وزارة الثقافة. بالإضافة إلى جوائز أخرى ذات طابع جهوي ومحلي تمنحها بعض المؤسسات والهيئات والجمعيات المهتمة؛

• تشجيع نشر الكتاب بالأمازيغية من قبل وزارة الثقافة والمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، ضمن مشاريعهما السنوية الخاصة بدعم النشر والكتاب؛

ولا شك أن هذه الإجراءات التي شجّعتْ على نموّ حركة التأليف والكتابة باللغة الأمازيغية تندرج في نطاق ما يُعرف برعاية الدولة والمؤسسات للفنون والآداب. فعلاوة على النفقات التي يمكن أن ترصدها بعض الدول للكتّاب والأدباء تشجيعا لهم ورعاية، فإن هناك أساليب وطرقا أخرى يمكن من خلالها أن تكون الدولة ومؤسساتها فاعلا حيويا في إنتاج الأدب وترويجه، كما يؤكد ذلك روبير إسكاربيت في كتابه "سوسيولوجيا الأدب"، كأنْ توصي حكومة مّا باقتناء أعداد كبيرة من مؤلّف معين لمكتباتها العامة ومؤسساتها الثقافية، أو تنظيم جوائز أدبية بإشعاع وطني أو دولي تضمن للكتّاب والمبدعين دعاية أوسع لأعمالهم الأدبية، ومبيعات محترمة لها.[11] ولعل حضور الأمازيغية في مواسم الجوائز إن جاز التعبير، وإن انطلق متأخرا، سيكون له الأثر الفعال في تطوير الكتابة الإبداعية بالنظر إلى أهمية الجوائز في الحياة الأدبية. فزيادة على كونها تحفّز المبدعين على الكتابة والتأليف، فإنها تمثل كذلك مناسبة لتسليط الضوء على الأعمال الأدبية من جهة الإشهار (التعريف عبر وسائل الإعلام والتواصل المختلفة)، ومن جهة النقد (تقديم الأعمال الفائزة ودراستها في إطار ندوات ولقاءات...).

إن مسار تجربة الكتابة باللغة الأمازيغية في مجال الإبداع الأدبي منذ انطلاقه سنة 1974 إلى اليوم، أسفر عن حصيلة بالغة الأهمية تجاوزت 350 عملا إبداعيا منشورا على شكل دواوين شعرية أو روايات أو مجموعات قصصية أو نصوص مسرحية. حصيلة تكتسي أهميتها بالنظر إلى سياق الكتابة بالأمازيغية وظروفها التاريخية والسياسية، وليس بالقياس على ما يُنشر ويُطبع من أعمال أدبية باللغات الأخرى على المستوى الوطني (العربية والفرنسية والإسبانية والإنجليزية...). فمن باب التمثيل، خلال السنوات الأربعة الأخيرة (2014-2018) لم تتجاوز نسبة الأعمال الأدبية الصادرة باللغة الأمازيغية نسبة 6,39 % من مجموع ما نُشر في المغرب من كتب أدبية إبداعية باللغات المختلفة، فمن أصل 2751 عملا أدبيا لم يكن نصيب الأمازيغية منها سوى 176 كتابا، وهو نصيب له دلالته إذا ما قورن بما صدر من إبداع بالأمازيغية خلال السنوات الماضية

[11] Robert Escarpit, *Sociologie de la littérature* (Paris: P.U.F., 1968), 48.

(1974-2013). فإذا كانت مرحلة التأسيس (1974-1999) لم تتجاوز 36 عملا إبداعيا منشورا، فإن ذروة النشر باللغة الأمازيغية ارتبطت بمرحلة الطفرة، وتحديدا العقد الثاني من الألفية الحالية، حيث ظهر جيل أدبي جديد من الكتّاب والمبدعين الشباب الذين انخرطوا في الكتابة بالأمازيغية وخاضوا غمار النشر بها.

وإذا كان مفهوم الجيل أو الأجيال الأدبية مرتبطا في الآداب العالمية بأحداث وأحوال سياسية واجتماعية تمرّ منها المجتمعات، كالحروب والاستبداد والثورات والاحتلال والمقاومة والفقر والرفاه وغيرها، بحيث تكون كوكبة من الأدباء والمبدعين متأثرة بظروف محكومة بحالة من هذه الأحوال فتجمعها غاية واحدة، ومن ثم نجدنا أمام آثار أدبية وفنية ينْظمها خيط واحد ذو صلة بذلك الواقع السياسي أو الاجتماعي أو غيره، إذا كان الأمر كذلك، فإن ما حدث في بداية هذه الألفية، يمثل حالة سياسية أدت إلى ظهور جيل أدبي جديد تمثله مجمل الأقلام الشابة التي دخلت معترك الكتابة الأدبية، وأقصد بالتحديد تأثير إجراءات المأسسة وقراراتها في تكوين الجيل الأدبي الجديد. إن استعمالنا لمفهوم الجيل الأدبي هنا يتعزّز بما نلاحظه من خصوصيات مشتركة بين معظم كتّاب مرحلة الطفرة ومبدعيها على مستوى أسلوب الكتابة ونهْجها، وعلى رهاناتها الفنية والجمالية، في الكتابتين الشعرية والسردية.

وتجدر الإشارة إلى أن القراءة الوصفية أو الأفقية لحصيلة الأدب المكتوب باللغة الأمازيغية تنطوي على الملاحظات التي تحتاج إلى مقاربة من منظورات نقدية تنطلق من جنيالوجيا الأدب ونظريات التلقي. من ذلك مثلا، تعدّد حَرف الكتابة المعتمد في تأليف الأعمال الإبداعية الأمازيغية و/أو في نشْرها؛ فلا يقتصر الأمر على الحَرف الذي رسّمه المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الذي هو حرف تيفيناغ؛ إذ يتمّ استعمال حرفين آخرين كذلك، هما اللاتيني والعربي إما مفردين أو في ازدواجية أو تثليث، كما هو مبيّن في معطيات الجدول الآتي:

نوع الحــرف	عدد المنشورات	النسبة
لاتيني + تيفيناغ	98	% 55,68
لاتيني	54	% 30,68
تيفيناغ + عربي	13	% 7,38
عربي	6	% 3,40

تيفيناغ	4	% 2,27
تيفيناغ + عربي + لاتيني	2	% 1,13
عربي + لاتيني	1	% 0,568

يتضح من هذه المعطيات المدرجة في الجدول أعلاه أن الحرف الرسمي لكتابة اللغة الأمازيغية يحضر في 117 عملا إبداعيا، أي بنسبة 66,47 % من مجموع ما صدر خلال الأربع سنوات الأخيرة من إصدارات أدبية باللغة الأمازيغية. إلا أن حضور هذا الخط بمفرده في العمل الواحد كله لا يشكل سوى 2,27 % من مجموع الأعمال الأدبية المنشورة بالأمازيغية. ذلك أن معظم الكتّاب والمبدعين يفضلون المزاوجة بين الخطين اللاتيني وتيفيناغ، بينما يميل عدد مهم منهم إلى الاكتفاء بالخط اللاتيني فقط. ومهما يكن من تأويل لهذا الوضع بناء على ذريعة "المرحلة الانتقالية" التي تُبرّر بها الكثير من الاختيارات المتعلقة باللغة الأمازيغية، فإن الأمر يقتضي دراسة مفصلة تنصبّ على موضوع تلقّي الكتاب الأمازيغي وتَداوُله في الأوساط الأدبية المغربي، أملا في بسط العوامل الأساسية التي تجعل المبدع يتجه إلى اختيارِ خطي دون آخر.

ومن الملاحظات التي يمكن استخلاصها أيضا في هذا السياق، النموّ المطرد للكتابة السردية. فبعد أن كان الشعر الجنس الأدبي السائد والغالب في مرحلة التأسيس بنسبة 83,33 % (30 ديوانا شعريا مقابل 6 أعمال سردية)، أصبحت الرواية والقصة اليوم الجنسين السرديين المفضلّين لدى كثير من المبدعين الشباب. فقد تصاعدت وتيرة الكتابة السردية بشكل ملحوظ بنسبة تكاد توازي ما يتم إصداره من دواوين شعرية، فخلال سنوات 2014-2018، بلغت نسبة الرواية والقصة من مجموع الإبداعات الأمازيغية المطبوعة 41,47 % (73 مطبوعا سرديا من أصل 176 إصدار إبداعي بالأمازيغية)، وهو ما يعني تراجع جنس الشعر لفائدة السرد، كما هو ملاحظ في مختلف الآداب العالمية في الزمن الراهن، حيث تزداد جاذبية الرواية لأسباب كثيرة، جعلت البعض يصف زمننا هذا بزمن الرواية.[12] ويمكن التساؤل في هذا السياق عن السبب أو الأسباب التي جعلت المبدعين يُقبلون على الكتابة السردية أكثر من الشعر: هل هو استجابة لطبيعة صيرورة التجربة الإبداعية وتفاعلاتها الجمالية مع العالم؟ أم إن الأمر يعود إلى أن الاعتقاد السائد لدى النخب الأمازيغية وكتّابها بأن الكتابة السردية هي

[12] يُنظر جابر عصفور، **زمن الرواية** (القاهرة: منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999).

المجال الخصب لتطوير اللغة الأمازيغية، قد ساعد في توسّع رقعة السرد على خريطة الإبداع الأدبي الأمازيغي بالشكل الذي نلحظه في الأعمال البيبليوغرافية والوصفية لهذا الأدب؟ أم إنّ طبيعة الرواية مثلا، بوصفها جنسا أدبيا منفتحا، هي التي أغرتْ المبدعين باللغة الأمازيغية؟ أم إن الأمر له صلة بالرغبة في إثبات الذات الكاتبة لشخصيتها الفنية، والإقرار بقدرتها على المنافسة في حقل الأجناس السردية على المستويين الوطني والعالمي؟

ويمكن إضافةُ ملاحظة أخرى تتعلق بجغرافية الإصدارات الإبداعية الأمازيغية. فثمة مفارقة على مستوى الجهات (بالمعنى الجغرافي) الناشرة للأعمال الأدبية الأمازيغية، إذ يلاحظ غياب التوازن بين المناطق والجهات بخصوص النشر الأدبي بالأمازيغية، مما يعزز غياب ما يسمى بـ"الانتشار الوطني" (diffusion nationale) في هذا الباب.[13] فمعظم المنشورات مصدرها جهتان رائدتان: الرباط وأگادير؛ علما أن ما صدر من مدينة أگادير يفوق بشكل كبير ما نُشر بالعاصمة الرباط، وذلک بفضل الجهود التي بذلتها جمعية "تيرّا ("الكتابة") رابطة الكتاب بالأمازيغية" في مجال نشر الإبداعات الأمازيغية، بحيث أصبحت متخصصة في هذا النوع من الإصدار. وبالرغم من كون مدينة الرباط تحتضن مؤسسة المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية وهيئات ناشرة أخرى، إلا أنها لم تستطع أن تتجاوز من حيث الإصدارات الإبداعية الأمازيغية نصف ما أُنتج على المستوى الوطني. فمؤسسة المعهد المختصة في الأمازيغية والمعنية بدعم النشر بها لا تتجاوز مساهمتها في هذه الحصيلة ما يقرب من الثلث (إصدارات المعهد الإبداعية بلغت 91 عملا، من أصل 350 إصدارا أدبيا الذي هو حصيلة الكتابة باللغة الأمازيغية منذ التأسيس إلى نهاية سنة 2018)، علما أن المعهد لا يقتصر في نشْره على الإبداع وإنما يغطي مجالات معرفية أخرى كما أشرنا إلى ذلک في فقرة سابقة. ثم تأتي جهات ومناطق أخرى بنسب أقل كثيرا على مستوى النشر: الدار البيضاء، الناظور، الحسيمة، وجدة، طنجة... ولعل الإجابة عن الأسئلة والتفسيرات المحتملة لخريطة الأدب تحتاج إلى دراسات سوسيولوجية وسوسيو-ثقافية تميط اللثام عن حيثيات الجغرافية الأدبية للابداع الأمازيغي وما تنطوي عليه من قضايا وإشكالات ودلالات.

إن الانطلاق من البعد الجغرافي في توزيع الأدب وتصنيفه يحيل على ملاحظة أخرى تتعلق بالفرع اللغوي البارز في هذه المنشورات. فاستقراء المكتوب من الإبداع الأمازيغي يُظهر كثرة الأعمال المكتوبة بتاشلحيت، أحد فروع اللغة الأمازيغية السائد في الوسط والجنوب، بنسبة كبيرة جدا؛ في حين يأتي الفرع اللغوي تاريفت، السائد بشمال المغرب، في الدرجة الثانية؛ وبعده فرع تامازيغت السائد في الأطلس المتوسط ونواحيه.

[13] "الانتشار الوطني" من المفاهيم المعتمدة في سوسيولوجيا الأدب. يراجع: Escarpit, *Sociologie*.

وهذا يدفعنا إلى التساؤل الآتي: هل التفاوت الحاصل في استعمالات الفروع اللغوية للأمازيغية راجع إلى الامتداد الجغرافي و/أو إلى الكثافة الديموغرافية لكل فرع لغوي، أم أن له علاقة باختلافات على مستوى الدينامية الإبداعية، التي ليس بالضروري أن تتساوى فيها المناطق والجهات. أم إن الأمر مرتبط بعدم الاقتناع بعدُ بضرورة خوض تجربة اللغة المعيار وتغليبها من طرف المبدعين، علما أن بعضهم يحاول أن يكتب بطريقة ينفتح فيها على الفروع اللغوية الأخرى؟ ثم ما حدود تأثير المتلقين/القراء ودورهم في صعود هذه الأجناس السردية؟

خاتمة: يبدو من خلال الحالة/الوضعية المعروضة أعلاه، في ما يخص الكتابة باللغة الأمازيغية والنشر بها، أن ثمة جهودا كبيرة بذلتها المؤسسات الرسمية والمنظمات المدنية في مجال دعم الكتابة باللغة الأمازيغية ورعايتها، خاصة على مستوى الإبداع الأدبي. فقد أثمرت، كما هو جلي في المقال، رصيدا من النصوص والمتون التي تعدّ بحق أرضية خصبة يعوزها البحث والدراسة من ثلاث جهات:

- أولا، من حيث مواكبة الدراسات النقدية المهتمة بالجوانب الجمالية والفنية للمادة الأدبية المكتوبة بالأمازيغية؛
- ثانيا، من جهة الأعمال المونوغرافية والدراسات البيبليوغرافية؛
- ثالثا، من جهة الدراسات والأبحاث المتخصصة في سوسيولوجيا الكتاب.

البيبليوغرافيا

أخياط، إبراهيم. **النهضة الأمازيغية كما عشت ميلادها وتطورها**. الرباط: منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي. مطبعة المعارف الجديدة، 2012.

أسمهري، المحفوظ. "وظيفة الكتابة بالأمازيغية عبر التاريخ." **أسيناك** 11 (2016): 37-53.

أفـا، عمر. **الدليل الجذاذي للمخطوطات والوثائق الأمازيغية، المصادر المكتوبة بالحرف العربي في منطقة سوس**. الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2015.

مجموعة من المؤلفين. **ايموزار: مجموعة شعرية بتامزيغت**. الرباط: منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، 1976.

الطالب، حسن. "الشعر الأمازيغي (أو الكلام النبيل)، قراءة في محاورة شعرية (أورتي ن أومارك) للحسن أجماع وعثمان أزوليض". **مجلة الدراسات الأمازيغية** 1 (2017): 29-19.

عصفور، جابر. **زمن الرواية**. القاهرة: منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999.

كليمان، موازان. **ما التاريخ الأدبي؟**. ترجمة وتقديم حسن الطالب. بيروت: منشورات دار الكتاب الجديد المتحدة، 2010.

المدلاوي، محمد. **رفع الحجاب عن مغمور الثقافة والآداب. مع دراسة لعروضَي الأمازيغية والملحون**. الرباط: منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، 2012.

المنادي، أحمد. "المخطوط الأمازيغي بمكتبة جامعة ليدن". **أسيناك** 10 (2015): 89-100.

Elmedlaoui, Mohamed. "La tradition 'Almazghi' dans le Sous (Maroc): caractéristiques linguistiques et fonctions socioculturelles du code". *Etudes et Documents Berbères* 35-36 (2016): 243-62.

Escarpit, Robert. *Sociologie de la littérature.* Paris: P.U.F., 1968.

Talbi, Mohamed. "Hérésie, acculturation et nationalisme des berbères Bargawata". In *Actes du premier Congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, 217-33. Alger: SNED, 1973.

بيبليوغرافيا إضافية

أفقير، محمد وأحمد المنادي. **بيبليوغرافيا الإبداع الأدبي الأمازيغي بالمغرب** (1968-2010). الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2012.

أقضاض، محمد. **شعرية السرد الأمازيغي**. الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2007.

أوسوس، محمد. "الأدب الأمازيغي الحديث بالجنوب: الحصيلة والأسئلة". ضمن **دراسات في الأدب الأمازيغي الحديث**، 7-17. الرباط: منشورات رابطة تيرّا، 2013.

بوكوس، أحمد. "اللغة - الثقافة الأمازيغية". **آفاق** 1 (1992): 105 - 111.

حمداوي، جميل. **الشعر الأمازيغي بمنطقة الريف: أنطولوجيا وبيبليوغرافيا**. الرباط: مطابع الرباط نت، 2013.

فـــؤاد، أزروال. "السرد في الأدب الأمازيغي الجديد". **أسيناك**، 4-5 (2010): 25-32.

الكنساني، أحمد بوزيد. "التأليف بالأمازيغية: بيبليوغرافيا انتقائية لمؤلفات أمازيغية بالحرف العربي في منطقة سوس". **مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط** 25 (2003): 230-211.

المجاهد، الحسين. "لمحة عن الأدب الأمازيغي بالمغرب". **آفاق** 1 (1992): 125-134.

______. "أمارگ". **معلمة المغرب**، الجزء 2، 667-673. الرباط: منشورات الجمعية المغربية للبحث والتأليف والترجمة والنشر، 1989.

المنادي، أحمد. **الشعر الأمازيغي الحديث دراسة في تجربة التأسيس**. الرباط: مطبعة دار السلام، 2018.

نجيب، رشيد (تنسيق). **الكتابة السردية بالأمازيغية: مقاربات نقدية**. الرباط: منشورات رابطة تيـرّا، 2016.

Basset, Henri. *Essai sur la littérature des Berbères*. Présentation de A. Boukous. Paris: Ibis Press, 2001.

Bougchiche, Lamara. *Langues et littératures berbères des origines à nos jours*: *bibliographie internationale et systématique*. Paris: Ibis Press, 1997.

Boukous, Ahmed. *Société*, *langues et cultures*: *Enjeux symboliques*. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1995.

Bounfour, Abdallah. *Introduction à la littérature berbère*: *la poésie*. Louvain: Peeters, 1999.

______. *Le nœud de la langue*, *langue*, *littérature et société au Maghreb*. Paris: Edissud, 1994.

Dell, François & Mohamed Elmedlaoui. *Poetic Meter and Musical Form in Tashlhiyt Berber Songs*. Berber Studies 19. Köln: Rudiger Köppe Verlag, 2008.

Jouad, Hassan. *Le calcul inconscient de l'improvisation*: *poésie berbère- rythme*, *nombre et sens*. Paris-Louvain: Peeters, 1995.

مجلة المناهل، العدد 100 (خريف/شتاء 2020) : 112-135

الأدبُ الأمازيغي الحديثُ ومخاضُ الانتقالِ إلى الكتابيةِ؛ بحثُ عن إشارياتِ التَّطريسِ في ديوان "الملعبة الأمازيغية /*timṣṣḍṣit*"

جمال أبرنوص
كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة

تقديم

ترصدُ هذه الدراسة جانبا فنيا يحيط بعملية انتقال الأدب الأمازيغي من الشفهية إلى الكتابية، انطلاقا من مبدأ رئيس يقضي بأن التمييز بين نصوص الفئتين لا يقوم، فقط، على أساس طبيعة نوعية الوسيط الحامل الذي يستعمل في إنتاج الخطاب وتلقيه (سمعي/بصري)، بل ويقوم كذلك على اعتبار خصائص لغوية وفنية تميز النص الكتابي عن نظيره الشفهي، ناتجة أساسا عن اختلاف في طرق التفكير والاشتغال الذهني التي تنشأ وتتولد عنها نصوص كل فئة على حدة.

موجز الدعوى أن عددا من النصوص الأدبية الأمازيغية قد حازت كثيرا من صفات الكتابية، لما يظهر منها من أمارات التجديد والتجريب، وما تحضنه من القرائن الدالة على العمق والتدبّر الفكريين؛ أما دليل ذلك فيستشف من خلال اشتغال نقدي تطبيقي على ديوان "الملعبة الأمازيغية/*timṣṣḍṣit*" (2008)، لناظمها محمد المدلاوي المنبهي،[1] يركز على بيان عدد من أمارات الكتابية المبثوثة في هذه المطولة الشعرية.

تتضمن الدراسة قسما نظريا يعرض نبذة تاريخية عن المكتوب الأمازيغي، الذي تعود بداياته، حسب المتوفر من الوثائق، إلى العصر الوسيط، وإن ظل مجمله نظما مدفوعا بمحركات تعليمية أو إثنوغرافية، علاوة على قسم تطبيقي يعالج المكتوب الأمازيغي الحديث، منبّها، أولا، إلى وجوب قيام مواكبات نقدية تقيس مسافات انتقاله الفعلي من السجلّ الشفاهي إلى السجلّ الكتابي، وثانيا، بإعطاء الشاهد النقدي على وجه من أوجه المواكبة المطلوبة، وذلك بالاشتغال على المطولة

[1] باحث أكاديمي مغربي متخصص في مجال اللسانيات (الأمازيغية والعربية والعبرية). أغنى الخزانة المغربية بالعديد من المؤلفات والمقالات العلمية في ميادين اللغة والموسيقى وعلم الأديان المقارن، والمحررة بالعربية والفرنسية والانجليزية، علاوة على مقالات بالأمازيغية والعربية الدارجة. اشتغل مرات عديدة كباحث زائر في كثير من الجامعات ومراكز البحث الأجنبية، ومنها على وجه الخصوص جامعة امهارست الأمريكية، و"المركز الوطني للبحث العلمي" بباريس الذي انتسب إليه أربع مرات (1986، 1991، 1995، 1999)، والذي مول معظم أعماله اللسانية الأكاديمية المشتركة مع اللساني الفرنسي، فرانسوا ديل. ويعتبر النص أعلاه باكورة أعماله الشعرية الأمازيغية.

الشعرية المذكورة، بوصفها نصا كاشفا عن مستوى عال من مستويات النظم الكتابي، من خلال تتبع ما تحفل به تلك المطوّلة من أوجه التناصّ الصريح، بل الاستعراضي كـوجه من أوجه تجلي الطابع الكتابي "الحولياتي".

أولا: من الشفهي إلى المكتوب؛ اقتفاء نظري لآثار الاستمرارية أو القطيعة

يشيع الاعتقادُ لدى كثرة من الدارسين، ومنهم متخصصون في أشكال التعبير والتأليف الفنية الأمازيغية، أن هذه اللغة حديثة العهد بالكتابة، وأن كل إنتاجها، إلى حدود الربع الأخير من القرن الماضي، كان شفهيا تتناقله الألسن، وتسري عليه آثار النحل والمحو. والحقيقة أن بواكير النشاط الكتابي بهذه اللغة قديم، يعود إلى ما قبل القرن الثاني الهجري،[2] استُنقذت منه تصانيف عديدة، أقدمها المخطوط المعروف بكتاب البربرية.[3] إنها "تصانيف تتوزع بين مناطق "مزاب" الجزائرية، والجنوب التونسي الكبير، و"جبل نفوسة" الليبي، حيث قامت الجماعات الإباضية بتأليف الكثير من الكتابات السيرية، والوثائق الدينية والمؤلفات المنقبية، خلال الفترة الممتدة بين القرنين IX وXIV"،[4] وذلك علاوة على تصانيفَ ألفها أمازيغ المغرب الأقصى ويِطلق عليها أغلبها لفظ "المازغي"، وتتمثل في كمّ من المكتوبات باللغة الأمازيغية

[2] يحيا أبو زكريا اليفرني، **المفردات الأمازيغية القديمة؛ دراسة في المصطلحات الدينية الأمازيغية في مدونة أبي غانم**. تحقيق أ. بوسوترو، ترجمة وتقديم محمد ؤمادي (كاليفورنيا: منشورات مؤسسة تاوالت الثقافية، 2005)، 3.

[3] هو مخطوط ألفه أبو زكريا يحيى اليفرني يشرح فيه مدونة إباضية لصاحبها أبو غانم بِشْر بن أبي غانم الخراساني. لم يحسم، بعد، في أمر عمره التقريبي، إذ يرجح البعض أن تاريخ تأليفه يعود إلى زمن أقصاه [*Terminus a quo*] القرن الحادي عشر- الثاني عشر XI^{e}-XII^{e} الميلادي:

Ouhami Ould-Braham, "*Des manuscrits berbères anciens en graphie arabe. Quels objectifs ultimes atteindre*?", *Faits de Langue et société* 3 (2017): 191.

بينما يعود به آخرون إلى تاريخ أقدم. أحد هؤلاء – فيرموندو بروني‌اتيلي – يقول إن المخطوط يعود، حتما، إلى ما بعد القرن العاشر الميلادي X^{e}:

Vermondo Brugnatelli, "Un témoin manuscrit de la "Mudawwana d'Abū Ġānim" en berbère", A paraître dans les Actes de: *Manuscrits Arabo-Berbères*, Journée d'études 15 novembre 2011 à Paris, p. 18.

أما أكثر الفرضيّات "راديكاليّة" في قضية زمن تأليف المخطوط، فنعثر عليها في مقال موتيلانسكي (Motylinski) حين يقول: "لا يشير الكاتب البربري، في متن مؤلفه الإسلامي، إلى أية سلطة عدا سلطة "صحابة الشرق"، والحال أنه بداية من أحد القرنين؛ الرابع IV^{e} أو الخامس V^{e}، أصبح إباضيو إفريقية، من رجال التصنيف في ميدان الشريعة، يحرصون على ذكر إخوتهم في المذهب، بوصفهم شيوخا وقدوات، أولئك الذين صاروا حماة هذا المذهب ودعاته".

Adolphe de Calassanti-Motylinski, "Note sur un manuscrit araboberbère découvert à Djerba", in *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques* (Paris: Ministère de l'Instruction Publique et des Beaux-Arts, 1897), 248, cité par Brugnatelli, "Un témoin manuscrit", 18-9.

[4] Mohamed Meouak, *La langue berbère au Maghreb médiéval*: *textes*, *contextes*, *analyses* (Leiden-Boston: Brill, 2015), 297.

(تاشلحيت) ظهرت منذ بداية النصف الثاني من القرون الوسطى، أي حوالي القرن الثاني عشر XII الميلادي، حسب ما هو معروف لحد الآن.[5]

إلى جانب هذه المؤلفات ثمة فئة ثانية من التعابير القولية الأمازيغية التي قُيّض لها أن تجد مكانا في بطون الأوراق، بفضل حافزيّة الاستغوار التي فرضها المشروع الاستعماري الغربي، والذي انطلق منذ القرن الثامن عشر الميلادي،[6] في عمليات الرصد الإثنوغرافي وتدوين النصوص الشفهية السائرة بالمجالات الحيوية التي كانت محط أطماع الغرب الاستعمارية؛ وهي نصوص تتوزع بين فنون التعبير المختلفة، أدبية وغير أدبية، استأثرت بعناية المدونين الغربيين، أساسا، بموجب ما حازته من الملابسات القرائنية ذات القيمة من منظور المشروع الاستعماري المذكور، ولم تطلب في ذاتـها، ولا بدافع الاطلاع على سماتها الفنية والتعبيرية كما يقضي بذلك الرصد الموضوعي لأوجه التعبير البشري.

قوائم المكتوب الأمازيغي ستظل على حال ما ذكرناه غاية ومضمونا، حبيسةً دوافع النظم التعليمي من جهة، والغايات الإثنوغرافية من جهة أخرى، إلى حدود الربع الأخير من القرن العشرين، حيث ستعرف الأمازيغية نقلة نوعية في مضمار الكتابة، وحيث ستخرج إلى حيز الوجود، تباعا، إصدارات أدبية في شتى الأجناس (مسرحية، شعر، رواية، قصة قصيرة..). إذ ظهرت مع بدايات سبعينيات القرن الماضي أمارات حركية غير مسبوقة في تاريخ التأليف بالأمازيغية، أوقد جذوتها ميلاد الحركة الثقافية الأمازيغية بالمغرب والجزائر، ونجاح خطابها الحقوقي في تحفيز المبدعين الأمازيغيّي اللسان وحثهم على الكتابة بلغتهم الأم. ولأن حيوية التأليف مشروطة بحيوية نقدية تواكب الحصيلة، وتستقرئ المنجزات، فقد برزت في خضم حركية التأليف حركية نقدية موازية سعت إلى تتبع السمات الفنية والمضمونية التي ميزت

[5] محمد المدلاوي المنبهي، **رفع الحجاب عن مغمور الثقافة والآداب، مع صياغة لعروض الأمازيغية والملحون** (الرباط: منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، 2012)، 23. أما من حيث مواضيع المازغي فيغلب عليه المضمون الديني عقيدة وشرعا (التوحيد وفقه العبادات والمعاملات)، وأدبيات الأخلاق والتصوف، من وعظ ونصيحة وإرشاد (السلوك، الخصال، التربية، الزهد، المرأة)، ومرويات التأمل والاعتبار (أمداح نبوية، غزوات وأزليات، أحداث تاريخية)، إضافة إلى مسائل تتعلق بالأعراف (/الألواح/، أو /تيعقيدين/"مواثيق")، وبحياة العادة (شرب الشاي، مراسلات، عقود عقارية وتجارية)، زادة على مؤلفات في الصناعة المعجمية المزدوجة اللسان (عربي فصيح-أمازيغ)، والمعروفة في الغالب بـ "كشف الرموز" (..) إضافة إلى مؤلفات أخرى في معارف الوقت في با ب الطبيعة من طبّ (كتاب الطب للباعقيلي مثلا) وصيدلة وتوقيت وفلك إلخ المدلاوي المنبهي، **رفع الحجاب**، 25.

[6] يُعتقد أن أول النصوص الأمازيغية التي نُشرت بأوروبا كانت بأمستردام، وذلك سنة 1715، ضمن مؤلف ضمّ ترجمات الدعاء المسيحي (Pater Noster) إلى لغات مختلفة، قام بجمعها وتنضيدها "جون شامبرلاين" (John Chamberlayne)، وذلك لغايات تبشيرية. وهي نصوص فاقدة للقيمة الأدبية (الجمالية)، إذ لا تعدو أن تكون عينة لسانية (Echantillon linguistique) كاشفة عن بعض سمات أمازيغية الجنوب. أما أولى المدونات الأمازيغية الشفوية الأدبية فقد كان فضل تخليدها للمستمزغ "و.ب. هودسون" (W.B.Hodgson)، وهي تتضمن خمس أغان وسبع حكايات قبائلية، وذلك سنة 1829.
Paulette Galand-Pernet, *Littératures berbères, des vois des lettres* (Paris: Presse universitaire de France, 1998), 12.

تجارب الإبداع الأدبي والفني المختلفة، كما حاولت مساءلة الخلفيات الثاوية وراء عدد من الاطرادات البارزة في تجربة الإبداع الأدبي الأمازيغي الحديث.

ولئن كان من الموضوعي تسجيلُ ما عكسته بعضُ التجارب الإبداعية من أمارات التجديد ومؤشّراته، فتنبغي الإشارة أيضا إلى أن نصوصا أخرى ظلت حبيسة التقليد، مكتفية باقتفاء أثر الموروث الأدبي الشفهي، ومستنكفة، بغير وعي غالبا، من خوض مغامرة التجريب والتحديث، فكان من نتائج ذلك استمرارُ حضور السمات الشفاهية في حضن النصوص الكتابية، وصار مطلوبا من المراصد النقدية التي تواكب المنجز الأدبي الأمازيغي الحديث تتبّعُ أشكال هذا الحضور وقياس مستوياته شكلا ومضمونا ووظيفة.

وبيانا وتفسيرا لآثار وتجليّات حضور جوهرِ الشفهية في شكلانية الكتابة، يلزمنا التذكير، هنا، بالتحولات الجوهرية التي أصابت فنون القول البشري بصفة عامة بانتقالها من الشفاهية إلى الكتابة. فعلى خلاف ما يوحي به النظر العابر، والذي قد لا يعاين سوى التقابل بين أنواع الحوامل، يكشف النظر المتأني في الآثار الأدبية عن تأثير عميق تمارسه الكتابة حينما تترسّخ وتسمو على غيرها كحامل، يؤدى إلى انزياحات كبرى في نُظُم الإبداع والتلقي، وإلى تحولات أكبر في الطبيعة اللسانية والفكرية للنصوص الإبداعية؛ شعرا كانت أم نثرا.

أما تبرير ذلك فلربما كان قائما في تباين ما يتيحه كلٌّمن هذين الحاملين من حوامل الآثار الأدبية (حامل الرواية وحامل الكتابة) من موارد ذهنية لممارسة العملية الإبداعية. ومن ذلك، تمثيلا، مراهنة الشفاهية علي التذكر، مع ما يعنيه ذلك من لزوم التقيّد بمقتضيات لفظية وفنية، بينما تتحرّر الكتابية من هذا القيد ومن مستلزماته، وهو ما سمح للمبدع الكتابي بتوجيه جهد أكبر صوب وجهات أخرى، في مقدمتها التفكير والتجريب.[7] لقد أتاحت الكتابة للشاعر، مثلا، أن يتأمل قصيدته على نحو أشدّ وضوحا ويسرا، وأن يتجول بين أبياتها متفقدا، وأن يسبِك ويشبِك مضامينه

[7] لا يتعلق الأمر، هنا، بمسعى نفاضل فيه بين الشفاهية والكتابية، ولكن بمطلب نريد منه وضع الأصبع على حقيقة الاختلاف الجاري بينهما، ولا بأس أن نعرض، حجاجا، قول إيريک هافلوک (Eric. A. Havelock) في تعريف الشفاهية: "إن أسرار الشفاهية، إذا، لا تكمن في سلوك اللغة كما هي مستعملة في الأخذ والعطاء أثناء المحادثة، ولكن في اللغة المقصود بها تخزين المعلومات في الذاكرة. هذه اللغة يتعين عليها أن تلبي مطلبين: يجب أن تكون لغة إيقاعية ويجب أيضا أن تكون لغة قصصية. كما أن نحو هذه اللغة ينبغي أن يكون دوما نحوا يصف حدثا من الأحداث أو عاطفة أو انفعالا من الانفعالات، ولكن ليس مبادئ أو مفاهيم. وأبسط مثال على ذلک، أن هذه اللغة لا يمكن أن تقول إن الأمانة هي أفضل سياسة، إنما تقول إن الرجل الأمين تزدهر أحواله دوما". إيريک هافلوک، "المعادلة الشفاهية-الكتابية؛ صيغة للعقل الحديث"، ضمن **الشفاهية والكتابية**؛ ترجمة صبري محمد حسن (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، 55.

في جِماع تمعّن وتركيز ذهنيين، لذا كان من الطبيعي أن يرتبط العمق الفكري بالشعر المكتوب أكثر من نظيره الشفوي.

يتضح من خلال هذا المنظار، إذا، أن مميزات الطبيعة الكتابية للنصوص لا تقترن بالنصوص لمجرّد أنها مكتوبة وليست مروية. ذلك أن كثيرا من النصوص المكتوبة تكتنفها سمات الشفاهية بالرغم من وجودها بين دفات الكتب. لذا فإن تمييزا دقيقا بين السمات المميزة لكل من الشفاهية والكتابية كفيل برسم صورة أوضح وأدق لمدى اندراج أثر إبداعيِ أدبي في نادي الآداب التي ترسّخت في الكتابية؛ ولذلك أيضا يجب التنبيه إلى لزوم التمييز بين نمطَي الكتابة كتقنية نشر وتبليغ، والكتابية كأسلوب تحرير وصياغة، رغم ما يقوم بين النمطين من صلات.

على هدي كل هذه الإشارات، يتضح أن المواكبة النقدية للإبداع الأدبي الأمازيغي مدعوّة بالضرورة إلى الفصل المنهجي بين النمطين المذكورين لإنجاز عملية الإبداع. فالإبداع الأمازيغي، كما تمت الإشارة إلى ذلك آنفا، حديث العهد بالكتابية، ويخطو خطواته الأولى في مضمار ما تقدم ذكره من صفات. لذا سيكون من المفيد، على مستوى المواكبة النقدية، تلمّسُ الطرق التي يسلكها اليوم هذا الإبداع في تمثل خصائص الطبيعة الكتابية للأثر الأدبي، وقياسُ مسافات الانتقال من السِجِلّ الشفاهي إلى السجلّ الكتابي، بتعيين العلامات الفارقة، وبيان الطرق، ورصد مستويات التجديد والتجريب.

ثانيا: تحليل نموذج "الملعبة الأمازيغية": أماراتُ الكتابية في القصيدة

يتمثل أحد النصوص الإبداعية الأمازيغية الحديثة نسبيا، الذي سنتناوله بالتحليل، والذي نعتبره علامة فارقة في مضمار الانتقال السابق ذكره ما بين الشفهية والكتابية، في مطولة شعرية بعنوان "الملعبة الأمازيغية *timṣṣḍṣit*"؛ وذلك لما تعكسه من كثافة نصيّة وتناصّية غير مألوفة، ولما تحبل به من الخواطر الفكرية العميقة التي يقيم بواسطها الناظم حواراتٍ مع عدد من النصوص الفلسفية، والدينية، والأدبية، المعروضة في متنه، علاوة على ما ينطوي عليه ذلك العمل من تمرّد تجنيسي وحرص على التهجين الفنّي، وسعي إلى وضع الخبرة المعرفية (العلمية) في خدمة معين الخيالَ والشاعريّة.

من مجموع هذه التجليات سنكتفي، في هذا الدراسة، بإيحاءات الكثافة المرصودة وأشكال التعالق التي تجري بين النصوص داخل متن القصيدة؛ لذا سيفيدنا

هنا استدعاءَ المصطلح النقدي المعروف بـ"**التّنـاصّ**" إلى حلبة الرصد والتأويل، كما سيَعينُنا على ذلك الاستنادُ إلى بعض الكتابات النظرية والتطبيقية التي قاربت المصطلح والمفهوم.

وسيتم تفصيل كل ذلك عبر أربعة محاور.نوضّح في أوّلـها الدلالة المفهومية لمصطلح **التناص** في الفكر النقدي الغربي؛ ونعرض فيه مصطلحات أخرى قريبة من المفهوم، يقتضيها تناولنا المنهجي للموضوع. وفي المحور الثاني، نتناول العنوان الذي ارتضاه المبدع لنصه الشعري المدروس هنا، وذلك من زاوية البحث في خبايا تعيينه التجنيسي المركب.أما المحور الثالث فنخصصه لجولة عبر عالم النصوص المختلفة الطبيعة والمصادر، التي يُجري معها الشاعر حواراته على سبيل التناص المزعوم، وذلك بحثا عمّا قد يجمع أو يفرق بينها من الملابسات المختلفة. قبل أن نختم حديثنا بمحور رابع نرصد فيه صيغَ التعالق التناصّي الممكنة، باستعراض نماذج من أوجه التناص التي تكتنف ثنايا قصيدة "الملعبة الأمازيغية/ *timṣṣḍṣit* ".

1. إضاءات مصطلحية:

كل نصّ تناصّ، والنصوص الأخرى تتراءى فيه بمستويات متفاوتة.[8] لكن ما المقصود بمفهوم التناصّ تحديدا؟ لقد صار المفهوم/المصطلح، بفعل التجديد الذي لحق الفكر النقدي في سنوات الستين من هذا القرن، من الأدوات النقدية الرئيسية في الدراسات الأدبية،[9] فرضته الحاجة إلى تجديد الرصد النقدي لمسألة التفاعل الجارية، بالقوة، بين نصّ ونصٍ آخر سابق عليه؛رصد تتمثل وظيفته في بيان أوجه صحة الدعوى القائلة بأن كل نص يمكن قراءته على أساس أنه فضاء لتسرب وتحول واحد أو أكثر من النصوص في نصوص أخرى.[10]

"قال زهير باسم الشعراء:

ما أرانا نقول إلّا مُعاراً**أو مُعادا من قولنا مكروراً"

لاشك أن اللفظ، بهذا المعنى، مدين في استعماله إلى جوليا كريستيفا (Julia Kristeva)، التي شاع تعريفها القائل إن التناص هو التقاطع والتعديل المتبادل بين وحدات عائدة إلى نصوص مختلفة،[11] وهو التعريف الذي استدعى تحديدا جديدا

---

[8] رولان بارت، "نظرية النص"، ضمن كتاب **آفاق التناصية (دراسات مترجمة)**؛ ترجمة محمد خير البقاعي (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1988)، 52.

[9] بيير مارك دوبيازي، "نظرية التناص"، ترجمة المختار حسني؛ مجلة **فكر ونقد** 28 (2000): 112.

[10] دوبيازي، "نظرية التناص"، 112.

[11] عبد الجبار الأسدي، "ماهية التناص"، مجلة **الرافد** 31 (2000): 15.

للنص؛ إذ أضحى النصّ، في منظور الناقدة، بمثابة "جهاز عبر-لساني يعيد توزيع ما يتلفظ به اللسان بواسطة الربط بين كلام تواصلي يهدف إلى الإخبار المباشر، وبين أنماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه أو المتزامنة معه؛ (..) وهو ما يعني أنه ترحال للنصوص، وتداخل نصي. ففي فضاء نصّ معين تتقاطع وتتنافى ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخرى".[12]

لا يعنينا، هنا، عرض تعاريف المصطلح، إلا بمقدار ما نراه مفيدا لمهمتنا النقدية الإجرائية، أي ما يتصل بالدلالة التي نوظف بموجبها هذا المصطلح النقدي. ولعله من الواضح أن التناصّ، من المنظور المشار إليه أعلاه، هو ذلك الحضور الفعلي لنص ما في نص آخر؛ إذ لا وجود لنص مغلق منكفئ على نفسه، مكتف بذاته ولا صلات له بغيره من النصوص السابقة، أو لنقل مع فانسان ليتش (Vincent B.Leitch): "إن النص ليس ذاتا مستقلة أو مادّة موحـدة، ولكنه سلسلة من العلاقات مع نصوص أخرى (...) إن شجرة نسب النص، حتما، شبكة غير تامّة من المقتطفات المستعارة شعوريا أو لاشعوريا (...)، وكل نص حتما نص متداخل".[13]

هو ذا المعنى الذي نفهمه، هنا، من مصطلح "**التناص**". وهو معنى لا تخفى دلالته الرحبة التي تتسع لشتى أشكال التعالق النصي الممكنة. ولهذا السبب، تحديدا، واعتبارا لخصوصية النص المنقود، لن نكتفي به أداة للقراءة، بل سنلحق به مصطلحين/مفهومين نقديين آخرين صكهما جيرار جنيت (Gérard Genette)، من شأنهما إنارة طريق النظر بشكل أكثر وضوحا. أول هذين المفهومين هو مفهوم **النص الموازي** (Paratexte)؛ ويمثله العنوان، والعنوان الفرعي، والعنوان الداخلي، والديباجات، والتذييلات، والتنبيهات، والتصدير، والحواشي الجانبية، والحواشي السفلية، والهوامش المذيِّلة للعمل، والعبارة التوجيهية، (...)، بحيث إن القارئ الحصيف والأقل اضطرارا للتنقيب خارج النص، لا يستطيع دائما التصرف بالسهولة التي يتوخاها.[14] وثانيهما مفهوم **النصيّة المتفرعة** (Hypertextualité)، والتي يعرفها الناقد المذكور على هذا النحو: "كل علاقة تجمع نصا (ب) – أسميه نصا متفرعا – بنص سابق (أ)، أسميه نصا أصلا (Hypotexte)، يلقح منه بطريقة مغايرة لتلك التي نجدها في التفسير، يلقح منه كما في الاستعارة".[15]

[12] جوليا كرستيفا، **علم النص**. ترجمة فريد الزاهي (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1997)، 21.
[13] ليتش؛ نقلا عن: عبد الله الغذامي، **الخطيئة والتكفير** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998)، 325.
[14] جيرار جينيت، "أطراس؛ الأدب في الدرجة الثانية"، ترجمة المختار حسني؛ مجلة **فكر ونـقد** 16 (1999): 130.
[15] جينيت، "أطراس"، 130.

وبتعبير شارح فإن هذه النصّية المبتكرة هي العلاقة التي من خلالها يمكن لنص ما أن يُشتق من نص سابق عليه بوساطة التحويل البسيط أو المحاكاة؛ وفي هذا النوع الأخير ينبغي التمييز بين المحاكاة الساخرة والمعارضات.[16]

لكن، ماذا عن فعل الانتقال بين النصين المذكورين؟ إن السؤال الأساسي الذي ينبغي طرحه هنا، على حد تعبير لوران جيني (Laurent Jenny)، هو الآتي: كيف يتيسر لنصّ ما أن يستوعب ملفوظات سابقة؟ وما شكل العلاقة التي تُجريها هذه الملفوظات مع شكلها السابق؟ من الواضح أن الأمر يتعلق بعملية "تحويل" يسمح للأشكال والمضامين باكتساب هيئات جديدة؛ بيد أن التحويل وصف فضفاض يتسع ليشمل إواليات وإجراءات عديدة من معارضة وقلب وتعارض وتخفيف وتكثيف وتوسع.[17] ولتجنب فرط اتساع الـمفهوم، ارتأى لوران جيني إجراء استقراء لأوجه التناص، فوقف على عدد منها ضَمّنها في مقاله "استراتيجية الشكل"،[18] وهي الأوجه التي سنتخذ بعضها عُدّة في هذه القراءة النقدية لقصيدة "الملعبة الأمازيغية"/"*timṣṣḍṣit* ".

2. إضاءات النص الموازي؛ العنوان شاهدا على شعرية التهجين

يعلن النص المدروس، تصريحا، عن انتمائه إلى خانتين تجنيسيتين: تجنيسية عامة تتجلى في المصطلح التجنيسي الشامل (Poème)، وتجنيسية خاصة، تتجلّى في المركبين الاسميين: المركب الفرنسي (La comédie berbère)، والمركب العربي "الملعبة الأمازيغية"، وقبلهما التسمية الأمازيغية *timṣṣḍṣit*. إنه اللفظ المنتقى من قبل الشاعر كمقابل للفـظين المذكورين: (La comédie) و"الملعبة". لذا لابـــد من اتخاذ تعيينـات الشاعر منطلقا لمساءلة جنس النـص، ثم تلمس مدى انطباقها واستيعابها لسمات النص الفنية المختلفة.

2. 1. تيمصّـٰضصيت / *timṣṣḍṣit*

يتعلق الأمر هنا باسم مؤنث، مذكره ءامصّـٰضسي، مصوغ على وزن اسم فاعل من فعل صّـٰضصا (سّـٰضصا[19] أو sḍṣa)، الذي يعني أضحك،[20] فيصبح اللفظ،

---

[16] دوبيازي، "نظرية التناص"، 116.

[17] Laurent Jenny, "La stratégie de la forme", *Poétique* 27 (1976): 271.

[18] Jenny, "La stratégie", 271.

[19] التزم الشاعر في تدوين النص بشروط الكتابة الفونيتيكية، لأنها تحفظ للنص قدرا أقصى من "هويته" الإيقاعية، ولو قرر اعتماد الكتابة الفونولوجية [المعتمدة في الإملائية المؤسسية الرسمية]، لكتب الصاد الأولى في اللفظ سينا، لأن الأمر يتعلق بسين التعدية، وهي سين غير

بذلك، دالا على من يضحك الناس بهزل.[21] ومن ثم جاز استغراقه ليحيل على كل ما يخلق الإضحاك من الكائنات عاقلا كان أم غير عاقل، ومن الملفوظات والمجرّدات والمواقف والسياقات.وبهذا يصحّ أن يدل اللفظ، إذا، على المسخرة، أو على مدعاة السخرية، بصرف النظر عن هويتها وشكل حضورها ضمن السياق.

2.2. الكوميديا

لا يحيل لفظ الكوميديا على إطار تجنيسي مغلق ومتجانس، فهو، كغيره من الأجناس، يمتلك حقلا هائلا من الإمكانات المتنوعة والمتغيرة أو المتعارضة أحيانا، والتي قد ينفي بعضها بعضا في أحد أطواره التاريخية،[22] وهكذا حملت الكوميديا، أولا، دلالات موصولة إلى السخرية والفكاهة، إذ عرفها أرسطو بقوله: "الكوميديا محاكاة لأشخاص أردياء، أي أقل منزلة من المستوى العام. ولا تعني الرداءة هنا كل نوع من السوء والرذالة، وإنما تعني نوعا خاصا فقط، هو الشيء المثير للضحك".[23] وبذلك اختلفت عن التراجيديا الحريصة على إثارة الخوف والشفقة في نفوس متلقيها، فكما أن موضوعا كوميديا لا تمكن كتابته في شعر تراجيدي، كذلك تأنف مأدبة ثايستيس أن تروى في أناشيد الحياة اليومية التي تناسب الكوميديا.[24] غير أن الكوميديا ما لبثت أن استدمجت بالامتداد عناصر وافدة من أجناس أخرى، مثلما فقدت عناصر من صميم بنائها التكويني، وهكذا فالمعروف، مثلاً، أنه في العصر الوسيط، لم يكن مصطلح كوميديا يشير بالضرورة إلى قصيدة دراماتيكية، ولكنه كان يمكن أن يطبق على أي عمل خيالي نهايته سعيدة، ومن هنا عنوان عمل دانتي: الكوميديا الإلهية.[25]

2. 3. الملـعبـة

يطلق لفظ الملعبة على فن زجـلي ظهر في الأمصار المغربية يدعى "عروض البلد"،[26] ويطلق خصوصا على نوع من القصائد الطويلة المتنوعة القوافي، التي أصبحت في الأخير عَلَـما اصطلاحيا تصنيفيا يطلق على فن من الشعر الزجلي الذي

مطبقة، إنما تم تفخيمها بسبب تجاورها مع الصوت المفخم /ḍ/؛ أي أنها صاد مفخّمة قسرا (Emphatisé)، وليست مفخمة في الأصل (Non emphatique).

[20] *Dictionnaire général de la langue amazighe* (Rabat: Publication de l'IRCAM, 2017), 451.

[21] محمد شفيق، **المعجم العربي الأمازيغي**، الجزء 1 (الرباط: منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 1990)، مادة [ضحک]، 703.

[22] كلوينسكي، نقلا: محمد مشبال، "البلاغة ومقولة الجنس الأدبي"، **عالم الفكر** 30/1 (2001): 54.

[23] أرسطو، **فن الشعر**. ترجمة إبراهيم حمادة (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1983)، 88.

[24] هوراس، **فـن الشعر**. ترجمة لويس عوض (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973)، 114.

[25] جان ماري شيفر، **ما الجنس الأدبي**؟ ترجمة غسان السيد (دمشق: اتحاد كتاب العرب، د.ت)، 54.

[26] الكفيف الزرهوني، **ملعبة الكفيف الزرهوني**، تقديم وتعليق وتحقيق محمد بن شريفة (الرباط: المطبعة الملكية، 1987)، 35.

يدور حول الملاحم في الغالب.[27] وقد ضاعت الملاعب التي ذكرت في عدد من مصنفات العصر الوسيط، ولم يصل إلينا من هذه الملاعب كلها إلا ملعبة الكفيف الزرهوني،[28] والتي حاز صاحبها صفة الإجادة في النظم، بدليل طول نفسه الشعري، إذ تقع في زهاء خمسمائة بيت، حتى أن محققها، محمد بن شريفة، قال عنها: "تترسم القصيدة العربية من حيث براعة الاستهلال، وحسن التخلص أو الخروج، وبراعة الاختتام، وتشبيه القصيدة بالخريدة، وإهداؤها إلى الممدوح".[29] وهي قصيدة تفيض بتصاوير سيناريوهات مختلف الأحداث، الكبيرة والصغيرة في السرد الملحمي، حافلة بمعلومات إثنوغرافية متعلقة ببنيات مجتمع عصرها (عصر بني مرين) وبحضارته، وتقاليده، وعاداته، وثقافته، ومكوناته الإثنية والسوسيولغوية.[30]

2. 4. بين النص ومشيرات الجنس؛ علامات الهوية التجنيسية للقصيدة

يعنينا، هنا، أن نسائل المقومات الفنية للنص المدروس، وتحديدا تلك التي دفعت الشاعر إلى اختيار عنوان *timṣṣḍṣit*، وتذييله بالتعيين الأجناسي؛ كوميديا وملعبة. أي أن نرصد ملامح حضور المقومات الفنية المميزة للجنسين الأخيرين في متن القصيدة.

غير أنه من المفيد، قبل ذلك، أن نـتـتبّع قولَ صاحب النص عن جنس نصّه، فهو يقول: "إن الكاتب لا يولي بالا، هنا، للجنس الذي يستطيع أن يعطي شرعية أدبية مدرسية لهذه القطعة. لقد منحها، ببساطة، اسماً من الأسماء بشكل اعتباطي، كما يحصل عند تسجيل ملف إلكتروني، فسمّاها: الكوميديا البربرية".[31] لكن، هل يجوز الاطمئنان إلى فحوى الاعتراف/الادّعاء وتصديق "اعتباطية" الاختيار؟ أم يستحسن الأخذ بباطن التصريح، والسعي إلى فهم موجبات رغبته في نفي القصديّـــة عن هذا الاختيار؟ لقد نفى الكاتب عن نفسه، قبل ذلك، صفة الشاعر في مستهل تقديم عمله، قائلا إنه ليس بشاعر،[32] ولا هو بطامع في أن يصير شاعرا.[33] أفلا يدل تواتر النفي على شيء من الإثبات؟ إننا نرجّح ذلك. ويدفعنا إلى هذا الترجيح تأمل سيرة الرجل البحثية،

[27] الزرهوني، **ملعبة**، 39.

[28] الزرهوني، **ملعبة**، 40.

[29] الزرهوني، **ملعبة**، 41.

[30] محمد المدلاوي المنبهي، **رفع الحجاب عن مغمور الثقافة والآداب، مع صياغة لعروض الأمازيغية والملحون** (الرباط: منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، 2012)، 91.

[31] Mohamed Elmedlaoui, *Timṣṣḍṣit; La comédie berbère* (Rabat: Kawtar Print, 2008), 4.

[32] لا نفهم من رفض الرجل تسمية نفسه شاعرا غير تهيبه من حمولة التسمية وتقديره البالغ لجوهر الشعر والإبداع؛ أما دون ذلك فالرجل شاعر مجيد مجدد، والمطولة المدروسة قرينة شاعريته السافرة التي لا يطالها الريب ولا الجدال.

[33] Elmedlaoui, *Timṣṣḍṣit*, 3.

وهي سيرة لا تسمها الغزارة فحسب، بل ويطبعها الحرص على الانضباط لقيود النظر العلمي، والسعيِ الشديدُ إلى عقلنة التأملات والمراصد، لاسيما وأن مثل هذا السعي يورث صاحبه قدرا من التهيـب إزاء أشكال الإبداع الإنساني، ويكسبه مناعة تجاه أعراض الترامي على الصفات، وادعاءات الإحاطة بالمنتوج الفكري والإبداعي.

لنتأمل موضوع النص، عساه يفيد في تبين صلته بتحديد الجنس الأدبي للإبداع. "الملعبة الأمازيغية" ديوان شعريّ بأمازيغية تاشلحيت، منظوم عن آخره على بحر واحد ("دّرست") من بين عشرات الأبحر المستعملة في أشعار تلك اللغة؛ وموضوعه واحد، يتميل في تأملات في اللغات والعقليات، على غرار ما صيغ نثرا في كتاب "مقامات في اللغات والعقليات؛ الهوية والتحديث ما بين التذكير والتأنيث."[34] وتأكيدا لصلة الملعبة بمضمون الكتاب المذكور، يقول الكاتب في مكان آخر: "على مستوى الموضوع وعلى صعيد الأفكار المعبّر عنها، يقوم هذا العمل (يقصد "مقامات في اللغات والعقليات") في تكامل تامّ مع "الملعبة الأمازيغية".[35]

لقد صيغ النص في شكل أبيات تتأرجح بين الذهني والتعبيري،[36] فحاز لنفسه شيئا من النفس الشذري، بوقوفه في منزلة وسطى بين الغائي (الحكمي) والغنائي (الشعري)، كما صيغ في شكل مطولة شعرية لا يخفى نفسها الملحمي، بدليل استعراض الشاعر عددا من المفاخر الفردية والقومية، التاريخية والرمزية، وصياغتها بغير قليل من التمجيد والتباهي، دون أن يعني ذلك أن النص ينضبط لهذا الإطار التجنيسي أو ذاك.

هل يستضمر النص؛ من الكوميديا، غير هذا الوجه الملحمي الموصوف؟ نعم؛ ويُستـشف ذلك أولا بفضل ما ينفي عنه صفة التراجيديا وفق التصنيف الدرامي الثنائي المعروف، لا لأن القصيدة "لا تنتهي بميتة"[37] كما رسم الشاعر بيرون حدود التراجيديا، ولكن لأن القصيدة المدروسة استغراق مديد في التأمل، وإمعان في العقل والتفكير.أما الذي يسعفنا، حجاجا في هذا الباب، فهو قول الناقد هوراس وولبول (Horace Walpole) (1717-1797): "الدنيا كوميديا لمن يفكر، تراجيديا لمن يحس".[38]

[34] https://orbinah.blog4ever.com/en-arabe-6-extraits-de-la-comedie-berbere, avril 2019.

[35] https://orbinah.blog4ever.com/en-arabe-langues-et-mentalites-identite-modernite-femme-etc-une-nouvelle-publication, avril 2019.

[36] https://www.bladi.net/la-comedie-berbere.html, avril 2019.

[37] مولوين ميرشنت وكليفورد ليتش، **الكوميديا والتراجيديا**. ترجمة علي أحمد محمود، سلسلة عالم المعرفة، 18 (الكويت: منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1979)، 12.

[38] ميرشنت وليتش، **الكوميديا**، 12.

كما يُستشف الميل الكوميدي، ثانيا، من مسلك التهجين الفني الذي ارتضاه المبدع، وهو يسبك نصّه على شفير ضفتين؛ فنيّة (شعريّة) ومعرفيّة (فكريّة). حتى أن النص قد يبدو، في غياب بوح العتبات، كما لو كان عملا تحقيقيا باشره باحث لنصّ من إبداع غيره.

القصيدة أيضا لعب؛ لعب ذهني موغل في الجديّة. لقد أخذ الشاعر على نفسه أن يلتزم ببحر شعري واحد فيما يشبه تمرينا عروضيا؛ لكنه ظل حريصا على تقفية قصيدته وتنويع أروائها، على خلاف ما يجري به العُرف الذي يميز نظم أمازيغية تاشلحيت، والذي يقيم قاعدة اطراداته النظمية على أساس مجرد حساب عدد المقاطع وتوزيع كـمّها المقطعي (من حيث الخفة والثقل) في الشطر؛ دون إلزام الشاعر بوجوب التقيد بالقافية. يبدو الشاعر في وضع تَحَدّ تجريبي لا عهد لعروض الشعر الأمازيغي به، بإصراره على تضيق مساحة اللعب، وتقليص دائرة اختياراته اللغوية، مقتفيا بذلك أثر عروض النظم في شعر الملحون،[39] وهو العروض الذي يتضافر فيه القيدان معا: قيد كمّ المقطع وقيد القافية.

فهل تحتضن القصيدة ما يثير الضحك كما يوحي بذلك عنوانها الأمازيغي *timṣṣḍṣit*؟ واضح ألا أثر للسخرية والتفكه في النص، إلا ما جاء عرضيا غير مطلوب بسبق القصد. ويتعين أن نوضّح أن مدلول اللفظ الأمازيغي/ضصا/ ومشتقاته ليس مقصورا على الضحك وموجباته، ولكنه يدل كذلك على اللهو أيضا. يبدو، إذا، أن الباعث على اختيار اللفظ الأمازيغي المذكور هو قربه من المصطلح العربي ملهاة، الذي يستعمل كثيرا كمقابل عربي للفظ اليوناني **كوميديا**. وبالجملة، فإن فعل انتقاء الاسم الأمازيغي يسوغه، على الأرجح، ما تنطوي عليه القصيدة من أمارات اللعب والتجريب.

3. ما الذي يقوله النص الأصل؟

النظر إلى القصيدة المدروسة من زاوية رصد أوجه التناصّ أمر مربك جدا؛ فالشاعر، على غير عادة نظرائه، يعمد إلى استعراض النصوص ذات الصلة بكلامه في الحواشي السفلية استعراضا شارحا ومطردا على طول القصيدة. وهو استعراض تغدو معه هذه النصوص نصوصا موازية ونصوصا – أصلا في آن معا. لذا فإن أصالة التجربة،

---

[39] يقول المدلاوي في ما يتصل بالحُكم أعلاه: "(...) وإذ سبق للمؤلفين [ديل والمدلاوي] (...) أن جربا منهجهما في عزل المقاطع وتصنيفها إلى خفيف وثقيل بتصور جديد أكثر ملاءمة لمفهومي الحركة والتحريك، على أشعار الزجل العربي المغربي عامة، وقصائد الملحون خاصة، فوجدا أن عروض هذا الأخير يسير على نفس منوال العروض الأمازيغي". المدلاوي المنبهي، **رفع الحجاب**، 445.

التي لا تخفى بواعثها البحثية، تجعل منها استثناء لا يخضع خضوعا ركينا للمقولات النظرية والتطبيقية التي روكمت في مضمار نقد الشعر ولا في مجال التناص وما تعلق به.

لا يترك النصّ لقارئه فرصةً أن يتلمس بنفسه النصوصَ-الأصلَ، التي يكون سياقُ النظم قد أوحى بها للشاعر بشكل قبلي، أو التي يكون الشاعر قد انتبه إلى سبقِ وجودها بعد حين. ويصدق هذا خاصّة في حالات التناصّ المباشر الصريح الذي تحرّكه القصديـة في القصيدة، إذ يورد الشاعر ما لا يقل عن مائة وثلاث وثلاثين (133) إحالة تناصّية في الهامش، أكثرها يتضمن هذه النصوص التناصّية مكتوبة بلغتها الأصلية (أمازيغية، عربية، عبرية، وفرنسية، إنجليزية)؛ والبعض منها يتضمن شروحات وإضافات على سبيل الاستطراد. فبماذا تبوح هذه النصوص؟ وماذا تحجب؟

هي نصوص موزعة بين شتى ميادين المعرفة الإنسانية؛ نعثر فيها على الأدب بأجناسه (شعر، مسرح، شذرة..)، وعلى مقتبسات من المؤلفات الفلسفية (يونانية، وألمانية..)، وأخرى من الكتب المقدسة (قرآن، حديث نبوي، العهد القديم..)، وعلى القول المأثور بنوعيه؛ الفصيح والدارج. يتعلق الأمر بنصوص منتمية إلى الميراث الفكري والإبداعي للشرق والغرب، تخترق خطا زمنيا يمتد مما قبل ميلاد المسيح إلى حدود الوقت الراهن، وتحكي عن اعتقادات وشرائع وخبرات متمايزة نشأت في ظل بيئات جغرافية وثقافية متباعدة.

تَطّرد في الحواشي أقوال نيتشه (Nietzsche) (1844-1900) المقتبس أكثرُها من عمله "ما وراء الخير والشر"، وأقوال أستاذه شوبنهاور (Schopenhauer) (1788-1860)، وملفوظات أخرى من كلام شخصيات غوته (Goethe) (1749-1832) المأخوذة من عمله المسرحي فاوست (Faust)، وهي مقتبسات تشترك في صدورها عن العقل الألماني المتوثب إلى الفهم والتفسير، وتتقاطع في ما تصدح به من المقومات الفنية المميزة للخطاب الأدبي. إذ المعروف، هنا، أن لغة شوبنهاور شديدة الخصوصية، مليئة بالتصوير والتشخيص، والأساليب البلاغية المتنوعة،[40] يماثله في ذلك تلميذه نيتشه الميّال، بدوره، إلى الكتابة بأسلوب شعري وأدبي، يقدم فيه نفسه على أنه هاوي ألغاز إلى جانب توظيفه للحكم؛[41] وإن كان من اللازم أخذ هذا الكلام على محمل الموازنة العجلى، لأن مساحات التقاطع، هذه، لا تعني بأي حال خضوع الثلاثة لحافزية مشتركة ولا أن كتاباتهم تصدر عن بؤرة فكرية أو إيديولوجية واحدة. فعلامات

[40] آرثور شوبنهاور، **العالم إرادة وتمثلا**. ترجمة سعيد توفيق، مج.1 (القاهرة: منشورات المجلس الأعلى للثقافة، 2006)، 8.

[41] محمد أندلسي، **نيتشه وسياسة الفلاسفة** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2006)، 176.

التعارض والخلاف بينهم عديدة، من بين أوجهها المتطرفة مثلا رفضُ نيتشه انهزامية أستاذه شوبنهاور وتشاؤمه.

ويحضن النص الموازي في قصيدة "الملعبة الأمازيغية" ألوانا من التعارض في الخلفيات والحوافز والغائيات. فالشاعر لا يجد حرجا في الجمع بين النصوص الإنجيلية، وكتابات نيتشه، هذا الذي خصص كتابا هو "الأنتيكريست (L'Antéchrist)" لنقد المسيحية ومؤسّسها الرئيسي، حسب رأيه، بولوس.[42] كما لا يتحرّج في استحضار مقتبسات من النصوص المقدسة للديانات الثلاث؛ اليهودية والمسيحية والإسلام، رغم ما يقوم بينها من خلاف في التشريع والمعتقد. وهو لا يجد أي مفارقة في المزج بين مستويات الفكر والأدب المختلفة، فيجعل الأثر الكلاسيكي صنوا لنظيره "العامّي"، ويضعِ الأثر الشفوي في منزلة آثار اللغات ذات التقاليد الكتابية العريقة. فكيف أمكن الشاعرَ أن يلمّ هذه السجلات كلها في حضن نص متّسق على مستوى الدوال والمدلولات؟

يفضي تأمّل النصوص موضوعِ الحديث، ولاسيما الدينية منها، إلى ملاحظة تحاشي تلك النصوص الخوضَ في مكامن الخلاف العقدي، وتجنّبها عبارات/مفاهيم النسخ والجبّ التي بمقتضاها يدحض الإطار العقدي اللاحق شرعية سابقه. كما يفضي ذلك التأمل، أيضا، إلى ملاحظة استعراض بعض تلك النصوص فنونا من الإيتيقا والأخلاق، وسرد أخرى لعِبَرٍ وخبرات متصلة بالانشغالات الحياتية الإنسانية المشتركة. وتبدو تلك النصوص متَعالية، في الغالب، على الخصوصيات القيميّة والتمايزات الإثنوثقافية، وتستعرض محكيات تتماثل مناسباتها بمقدار، وتتسع لآفاق توقعات إنسانية رحبة؛ بل إن منها ما لا يحضر منفردا وإنما يُساق مُسنَدا بنص آخر من خارج دائرته الثيولوجية؛ إذ يعمد الشاعر، في غير ما محل، إلى استدعاء نص قرآني بمعية نص توراتي أو إنجيلي، وذلك لما يتبدى بينها من أوجه الوصل والتناص، أو لما يستشف منها من وحدة القصدية والإيحاء. ولعل السياق يدعو إلى القول إن الشاعر يتقاسم الرأي، هنا، مع كثير من باحثي الإنجيل والتوراة الذين لاحظوا التشابه والتماثل، في جوانب كثيرة، بين القرآن و"الكتاب المقدس" بعهديه القديم والجديد، واشتراكهما في طبقة موحدة من الخطاب، سواء أكان ذلك في الأسلوب، أم في القصص، أو العبارات، أو الكلمات، أو الأفكار الرئيسية.[43]

---

[42] فريديريش نيتشه، **نقيض المسيح**. ترجمة علي مصباح (بيروت-بغداد: منشورات الجمل، 2011)، 13.

[43] وجيه قانصو، **النص الديني في الإسلام؛ من التفسير إلى التلقي** (بيروت: دار الفارابي، 2011)، 400.

تغدو القصيدة، بموجب ما تقدم، وبفضل هذا المعين النصي المتنوع والثري، تجليا لحوار شعري حضاري يجري على قاعدة تكاملية الأجزاء، وتعاضد التجارب حينا، أو تناصّية الغايات والمقاصد حينا آخر. بل وتغدو سائرة على أثر دعوة روجي غارودي إلى حوار في هذا الأفق، إذ يقول: "إن حوار حضارات حقيقيا لا يصحّ إلا إذا اعتبرتُ الإنسان الآخر، والثقافة الأخرى جزءا من ذاتي، يعمر كِياني، ويكشف لي عمّا يعوزني".[44]

على خلاف هذه الفئة من النصوص ذات الفحوى الخطابية، والمستقاة من المعين الموضوعي الخارجي، ثمة فئة ثانية عبارة عن إحالات بيبليوغرافية فقط؛ وهي، في الغالب، إحالات على أعمال أنجزها الشاعر بصفته البحثية، في مضمار اللغة الأمازيغية (إيقاع، فونولوجيا، إملائية..)، جاءت أشبه بنبذة تعريفية خاطفة عن سيرته الذاتية العلمية الموصولة إلى دائرة الأمازيغية، لغة القصيدة. وقد جيء بها حجاجا وتزكية لدعاوى معروضة ضمن متن النص المتفرع (القصيدة).

4. من النص الأصل إلى النص المتفرع؛ تتبع أوجه التناص (Les figures d'intertextualité)

ليس عصيا ملاحظةُ حرص الشاعر على دفع التناص إلى حدوده البعيدة الفاعلة، حيث يبدو طريقا مُدرّا للمعنى والإيحاء، وليس عملية سلبية خانعة أو اقتباسا مسكينا لا غرض منه سوى تسمين النص بما ليس منه.[45] إن ما تحبل به القصيدة من أشكال التفاعل النصي يكفي للقول إن الشاعر قد ارتضى أفقا إبداعيا يبدو معه التناص كما لو كان أداة الكلام التي تميز فترات النهوض الثقافي، باستجابته لوظائف نقدية ولعبية واستكشافية.[46] بل وتبدو كافية للقول، أيضا، إن الشاعر قد جعل من التناصّ مطية مُثلى لمحاورة النصوص الأصل على قاعدة ندّية نقدية لا تكتفي باستعراضها استعراضا أمينا، كما هو جار في حالة الاستشهاد أو ما جاوره، بل تقوم بتفكيكها وإعادة تركيبها، كلا أو جزءا، واستنطاقها من جديد، في رحاب سجل تلفظي ذي قيود لسانية خاصة (تركيبية ودلالية وإيقاعية إلخ)، وفي حضن سياق تلقّ مفترض يختلف تماما عن سياقات التلقي التقليدي للشعر الأمازيغي. ويبدو من المناسب استدعاء قول بليغ في هذا المقام؛ لوقوعه على حافر هذه الدعوى، إذ يقول كاظم جهاد:

---

[44] روجي گارودي، **في سبيل حوار الحضارات**. ترجمة عادل العوا (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 1999)، 158.

[45] كاظم جهـاد، **أدونيس منتحلا: دراسة في الاستحواذ الأدبي وارتجالية الترجمة. يسبقها: ما هو التناص؟** (القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير، 1993)، 78.

[46] جهـاد، **أدونيس**، 78.

"يمارس التناصّ على النصوص عملا نقديا، سواء أكان مقصد الكاتب المُناصِص نقديا بصراحة أم لا. وليس من قبيل الصدفة أن يمارس كبار الكتاب أو الكتابَ الطليعيون عملا فعّالا بالتناص. وذلك لأن الكاتب المتقدم والنزيه عارف بطبيعة عمله، وبالذكريات الثقافية التي تسكنه. فهو يعيد طرح خطابات صار وزنها التاريخي واللغوي ساحقا؛ ساحقا وعائقا أحيانا، عندما تُشكل ما يدعوه الناقد "خطابات- متحجرات". فيأتي الكاتب ليمارس عليه، بلا لصوصية، بل بوعي وجلاء عمل محاكاة ساخرة (أو غير ساخرة) تؤشر على حدود هذ الخطابات، وتعيد تحريك أفضل ما فيها".[47]

وإلى جانب ما نعتبره استنطاقا واجتراحا لهذه النصوص، ثمة فعل شديد الصلة بالجهد الإبداعي الذي تنطوي عليه القصيدة، وهو فعل الترجمة. إن التناصّ الذي نتحدث عنه، هنا، تناص مقترن، في الغالب، بعملية نقل وتحويل لغويين. فحريّ بنا القول، إذا، إن الشاعر يعمد إلى عملية تحويل مركبة، وإن التناص، في هذه القصيدة، فعل تأويلي حتى عندما يتعلق الأمر بالاستشهاد، وهو المستوى الأدنى من مستويات التصرف الفني إزاء النصوص-الأصل.

لنتأمل فعل التحويل الذي ينطوي عليه التناصّ المرصود في القصيدة، ولنصف جانبا مما يجريه الشاعر على مصادره من أشكال التدخل في معمارها اللفظي ومضامينها الدلالية.

4. 1. تحويلٌ حياديّ التصويرِ

نعني هنا لجوء الشاعر إلى نقل الصور الفنية التي يتضمنها النص الأصل نقلا أمينا، والإبقاء على أركان الصور وما يجري بينها من علاقات، ومن ذلك قوله:

النص المتفرع

a yani ɣzan f-middn, s-d ɣzaɣ i-wul ns;
anbbaš n-usmḍḷ, rad-t gis mḍlɣ ddrn.[48]

النص الأصل

"من نقّب عن قوم نقّبنا عن قلبه، ومن نبَشَ قبرا

[47] جهاد، **أدونيس**، 75.

[48] Elmedlaoui, *Timṣṣḍṣit*, 125.

دفنّاه فيه حيّا” (زياد بن أبيه مخاطبا قوم الشقاق
والنفاق من أهل العراق لعهده)

ومثل هذا الخيار الترجمي، في حالة هذا الشاهد وما يماثله، قد يجد مُسوّغه في عدم صدور التعبير الكنائي المتناص معه عن خصوصية ثقافية قد تُلَبّس المعنى في ذهن القارئ الأمازيغي حال الإبقاء عليه أثناء الترجمة. فالإيحاء بالترهيب والتهديد جلي في النصين معا، والتلويح بالقتل واضح في قولي زياد: نقبنا عن قلبه - ودفناه فيه حيا، تماما كما هو بين في قول الشاعر: “s-d ɣzaɣ i-wul ns” و ”rad-t gis mḍlɣ ddrn“.

القول بمسألة الحفاظ على بنية التصوير المتناصّ معه لا يعني أن الشاعر قد ركن إلى خيار سهل متاح، ويكفي أن نثير هنا لجوءه إلى المسلك الفني المعروف بالعـقــد، وذلك بتحويله هذا الأثر النثري المأخوذ من الخطبة البتراء لزياد بن أبيه، وسبكه شعرا تتبدى منه أمارات الاتساق الخطابي اللافتة.

2.4. تحويل بالمُجاوَرَات التصويرية:

على خلاف المسلك السابق، يعمد الشاعر، أحيانا، إلى تحويلات فنية فيجسد الصور التي يحبل بها النص الأصل، وهي تحويلات تتقصى مماثلة الإيحاء دون مماثلة عناصر الصور وعلاقاتها، ومن الشواهد على هذا المسلك نورد قوله:

النص المتفرع

iɣ tkṛmt lžid, irad-d knun ar akal,
iɣ tkṛmt anħtataf, ra hlli taħlm.[49]

النص الأصل

إذا أنت أكرمت الكريم ملكته * وإن أنت أكرمت
اللئيم تمرّدا. (المتنبي)

لقد ترجم التعبيرَ العربي ”ملكتَه“ بتعبير كنائي أمازيغي يقاربه، هو قوله: ad-d knun ar akal، والذي يعادله بالعربية: ”سينحني حتى [يلامس] الأرض“، وإن كان التعبير الأمازيغي أكثر تطرفا من مقابله العربي في إبراز العرفان الذي يدعو إليه البيت.

49 Elmedlaoui, *Timṣṣḍṣit*, 107.

3.4. تناص القـلب أو تعويد [دَنـيَوَة] القدسي،[50] (Profanation du Sacré)

أشرنا، آنفا، إلى الحضور الكثيف للنص الديني في القصيدة المدروسة، وهو حضور يتخذ شكل تناصّات عديدة الأوجه، مختلفة البواعث الفنية والمضمونية. غير أن واحدا من أوجه هذا التناص الأشد اطرادا هو ذاك الذي يعمد فيه الشاعر إلى إجراء تعديلات في القيم الرمزية التي تتضمنها بعض العناصر المشكلة لمعمار النصّ المتناصّ معه، تاركا إيحاءاتها القدسية جانبا، ومُسْبغا على هذه العناصر دلالات دنيوية عادويّة، تنزاح صوبها بفضل براعة النظم والتركيب، ونمثل لهذه الصيغة التناصّية بقول الشاعر:

النص المتفرع

niwi-nn ṣṣfa s-lmakan, fin-aɣ i-tillas;
anniɣ ag^{w}ḍi, niri gis tissit n-waman,
awalayni uggiɣ, afɣ-nn lmubiqat:
tiḍḍa d-ig^{w}ra d-tžlxiyt utin akk^{w} aman,
nak^{w}i-nn ad-dax nsiggil, ɣ-iggi, ṛas lɛin,
nssuss akk^{w}-d aḍaṛ inu ssɣ ugḍṛuṛ n-ɣin.[51]

النص الأصل

Lorsqu'on ne vous recevra pas et qu'on n'écoutera pas vos paroles, sortez de cette maison et de cette ville et secouez-en la poussière de vos pieds.[52]

حيث تعلن الذات المتكلمة،[53] وقد ساءها فساد المكان الذي حلّت به، قرارها مغادرته إلى غير رجعة، معبرة عن ذلك بقولها: nssuss akk^{w}-d aḍaṛ inu ssɣ ugḍṛuṛ n-ɣinn/ "فـنفضت قدمي ممّا علق بها من غبار ذلك المكان". وهو التعبير الذي يتناصّ مع القول الإنجيلي (sortez de cette maison et de cette ville et secouez en la poussière de vos pieds)/ "فاخرجوا من ذلك البيت أو من تلك المدينة،

---

[50] القلب (L'interversion) واحدة من الإواليات التي يقترحها لوران جيني في عمله المشار إليه، وهي أصناف مختلفة، أحدها: تغيير مستوى المعنى، والذي قال إنه يتم بنقل المعنى إلى صعيد آخر، كأن يتم تحويل المجاز إلى الحرفية أو العكس (جهـاد، **أدونيس**، 57)

[51] Elmedlaoui, *Timṣṣḍṣit*, 114.

[52] Mathieu 10:14; Marc 6:11.

[53] عندما يتعلق الأمر بالمستوى الدلالي، نفضل الحديث عن الذات المتكلمة عوض الحديث عن الشاعر أو الذات الشاعرة، وذلك تجنبا لكل ما من شأنه مماثلة القصديات؛ تماما كما يحصل في السرد عندما يتم التمييز بين السارد والكاتب.

وانفضوا عن أقدامكم ما علق بها من غبار".[54]

فعل التناص، هنا، ليس انتقالا من المجاز إلى الحرفية، على شاكلة ما اقترحه لوران جيني، ولكنه انتقال من مجاز كثيف إلى مجاز أقل منه كثافة، فالتعبير الإنجيلي بعيد الإيحاء موغل في الرمزية، بفضل ما روكم بجواره من سرديات ومعتقدات دينية يهودية ومسيحية، يتبدى منها فعل النفض دليلا على الرغبة في التخلص من دنسها،[55] بينما يكتفي النص المتفرع بإيحاء دنيوي حدُّه الأقصى إظهار نفور الذات الشاعرة وجفاؤها تجاه ما عاينته من مظاهر الفساد الذي استشرى في المكان الذي قدمت إليه صافية السريرة.

4.4 تناص التوسّع (L'amplification)

يقوم هذا الوجه من التناصّ على أساس التوسع في عرض التفاصيل التي يسكت عنها النص الأصل، ولاسيما ذلک الذي يأتي مختزل اللفظ رحب المعنى بسبب جوهره التكثيفي. إذ يعمد الشاعر، في هذه الحالة، إلى تحويل النص وتحريفه بأن ينمي فيه، في الاتجاه الذي يريد، عناصر دلالية أو مسارد شكلية يراها مبثوثة فيه،[56] وهي عناصر ومسارد من صميم التجربة الانفعالية والإبداعية للشاعر. ومن أمثلة هذا الوجه في متن القصيدة قوله:

النص المتفرع

nħaḍr, nɣab, amalu nɣ ar-kʷn izziwiz !
amr d-ism nɣ ar-ak itgga timɣṛit,
isrg-awn attaɣ n-yixf, iɣʷi-k uẓbbaṛ.
ad-t uka tɣṛt, ar akkʷ ittrgiggi wul nk !
zu yan iẓṛan ddnb ns ɣ-lluħ lmħfuḍ.
Tažlxiyt n-bab n-lɛaṛ, tismmi n yiḍan,
tikṣṣaḍ ka ad-tn-d ittalln ad-srsnt ntln.[57]

[54] متّى 10:14، مارقوس 6:11.

[55] يقول وليم إدي في تفسير النص أعلاه: "وانفضوا غبار أرجلكم: هذه عادة شائعة عند اليهود تقول إن النافض يعتبر الذين تركهم نجسين غير مستحقين لمعاشرته، ولا يريد مشاركتهم في شيء، حتى في غبار أرضهم اللاصق برجله. وقد فعل بعض الرسل ذلک، في أنطاكية بيسيدية، وفي مجمع اليهود في كورنثوس (أع 13: 51، و18: 6). ولم يبن هذا على تركهم كأشخاص، بل على رفض أنهم رسل الله. وكله رمز إلى رفض الله اليهود لرفضهم المسيح". وليم إدي، **الكنز الجليل في تفسيرالإنجيل** (بيروت: مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، 1973)، 153.

[56] جهاد، **أدونيس**، 54.

[57] Elmedlaoui, *Timṣṣḍṣit*, 121.

النص الأصل

Toute méchanceté a sa source dans la faiblesse.
Sénèque, *La vie heureuse.*

حيث تذم الذات المتكلمة خصمها، وقد أسبغت عليه نعت الهوان، واصفة ما يعتري هذا الخصم من ألوان الضعف والفزع والجزع من تلك الذات، في حضورها كما في غيابها، على نحو يتبدى منه النص الأصل بمثابة رهان تيماتي، أقرب إلى البيتش السينمائي Le pitsch الذي يختزل إمكانات درامية عديدة، إحداها تلك التي يعرضها النص المتفرع.

5.4 تناص الإضمار (L'ellipse) أو القطع

يتعلق الأمر هنا، على خلاف الصيغة السابقة، بتحويل اختزالي لنص سابق، يعمد فيه الشاعر إلى إعادة مبتورة لنص أو نص أعلى (Arché-texte)،[58] موجها ما عرضه من هذا النص صوب وجهة أخرى غير وجهته المعروفة، ومن أمثلته داخل القصيدة قول الشاعر:

النص المتفرع

ar-nn issmyar iyḍan d-iklhas n-ssuq,
afad-as-d ssutln, i-zziru, gn wiyaḍ.[59]

النص الأصل

Maxime 14 in *Crépuscule des idoles* de F. Nietzsche: "*Comment*? *Tu cherches*? *Tu voudrais te décupler*? *Te centupler*? *Tu cherches des adhérents*? *Cherche des Zéros*!

إذ لم يستبـقِ فاعلُ التناصّ من القول النيتشوي سوى لفظ الصفر (zziru) "الصّـفر"، مانحا إياه دلالة قريبة من نظيرتها في النص الأصل، وهي دلالة تحيل،

[58] Jenny, "La stratégie", 276.
[59] Elmedlaoui, *Timṣṣḍṣit*, 49.

تجسيما، على ذاك الذي تتلبس به صفات التفاهة والجبن الفكري لعناصر بطانة من يلتمس إثقالَ موازينه عن طريق إكثار بطانته.

ينبغي التأكيد، في ختام الحديث عن هذه الأوجه، أن الأمر يتعلق برصد تؤطره القيود المنهجية التي توجه استقراءنا للقصيدة؛ أي أن الأمر يتعلق بوجوه اختزالية لا ترقى، مطلقا، إلى درجة تمثيل ما يجري بين النصوص المؤثثة لمعمار القصيدة الفني والمضموني من أشكال التفاعل، وإواليات الانتقال والتحويل. إن الشاعر، باختياره مسلك تكثيف التناص، يكون قد جعل من هذا الأخير، على حد قول لوران جيني، آلة مربكة (Machine perturbante)، مهمتها ألا تترك المعنى في وضع استراحة؛[60] أي آلة تبعث المعاني في أجساد نصية أخرى، مع ما يعنيه ذلك، بالنتيجة، من إنعاش مستمر لأوجه التفاعل والتحويل والإدماج.

5. تـركيـب ختامي

سعينا في ما تقدم من القول إلى تتبع عدد من إشاريات التطريس التي تنطوي عليها قصيدة "الملعبة الأمازيغية"، بتلمس بعض ملامح تهجين الأجناس، سواء على مستوى دلالات التشوير المصطلحي الوارد بواجهة المؤلّـف أم على مستوى تجليات حضور سمات الأجناس المشار إليها ضمن متن القصيدة. كما سعينا، رصدا وتأويلا، إلى كشف بعض أوجه التناصّ التي تجريها القصيدة مع ما يذيل متنها في حواشي الصفحات من نصوص فلسفية وأدبية ودينية. وقد عرضنا بهذا المسعى مُـحاجّة موجزها تَمَثُّـلُ القصيدة المذكورة لكثير من صفات الكتابية، باعتبار هذه الأخيرة سجلا تعبيريا ذا صفات فنية وفكرية متميزة.

ويبدو من الواجب القول، ختاما، إن ما عرضناه لا يلامس غير نزر قليل من مواضع البحث التي اتخذناها منارات لجهدنا النقدي، فبالأحرى أن نحيط بمجالات البحث الرحبة التي يختزنها جسد القصيدة. كما يبدو من اللازم التنبيه إلى الإيحاءات المضمونية المديدة التي ينطوي عليها النص المدروس، والتي لن يتاح بلوغها ما لم تتم مقاربته من زوايا متعددة المداخل، تتشاكل فيها الموارد المعرفية القادمة من مجالات المعرفة المختلفة؛ ومنها، على سبيل التمثيل، فئة المناهج التي تشربت بنياتها النظرية من روافد تخصّصات علمية إنسانية متضافرة، والتي استدمَجت في خضم هذه البنيات عناصر من صميم الأركان الثلاثة التي تطبع العملية الإبداعية (النص، والمبدع، والمتلقي).

[60] Jenny, “La stratégie”, 279.

القصيدة مفتوحة، بإيجاز، على ما لا حصر له من الاحتمالات التأويلية بالنظر إلى كثافة المعنى الذي تنضح به، وعلى ممكن دراسي فسيح أيضا في جوانبها التركيبية والإيقاعية والخطابية. وهي، قبل ذلك، أثر أدبي أمازيغي حقيق بأن يحتذى به، لا على مستوى مبانيه ومعانيه؛ لأن في ذلك تكريسا للتقليد، بل على مستوى ما يفيض منها مدرارا من روح التجديد ومهارة السبک ونباهة التأمل وبراعة التحاور مع النصوص الدينية والأدبية والفكرية. وهي كذلک أيضا؛ لأنها تعطي المثال والشاهد على أن الأمازيغية قادرة، حتى في وجهها المحكي (غير المُمَعير)، أن تستوعب نصيبا غير يسير من الآثار الإبداعية الإنسانية.

البيبليوغرافيا

إدي، وليم. **الكنز الجليل في تفسير الإنجيل**. بيروت: مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، 1973.

أرسطو. **فن الشعر**. ترجمة إبراهيم حمادة. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1983.

الأسدي، عبد الجبار. "ماهية التناص". مجلة **الرافد** 31 (2000): 10-25.

أندلسي، محمد. **نيتشه وسياسة الفلاسفة**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2006.

بارت، رولان. "نظرية النص". ضمن كتاب **آفاق التناصية (دراسات مترجمة)**. ترجمة محمد خير البقاعي، 31-68. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1988.

جهاد، كاظم. **أدونيس منتحلا: دراسة في الاستحواذ الأدبي وارتجالية الترجمة. يسبقها: ما هو التناص؟**. القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير، 1993.

جينيت، جيرار. "أطراس؛ الأدب في الدرجة الثانية". ترجمة المختار حسني؛ مجلة **فكر ونقد** 16 (1999): 130-138.

دوبيازي، بيير مارك. "نظرية التناص". ترجمة المختار حسني؛ مجلة **فكر ونقد** 28 (2000): 112-132.

الزرهوني، الكفيف. **ملعبة الكفيف الزرهوني**. تحقيق وتقديم وتعليق محمد بنشريفة. الرباط: المطبعة الملكية، 1978.

شفيق، محمد. **المعجم العربي الأمازيغي**، ج.1. الرباط: منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 1990.

شوبنهاور، آرثور. **العالم إرادة وتمثلا**. ترجمة سعيد توفيق، مج.1. القاهرة: منشورات المجلس الأعلى للثقافة، 2006.

غارودي، روجي. **في سبيل حوار الحضارات**. ترجمة عادل العوا. بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 1999.

الغذامي، عبد الله. **الخطيئة والتكفير**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.

كرستيفا، جوليا. **علم النـص**. ترجمة فريد الزاهي. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1997.

قانصو، وجيه. **النص الديني في الإسلام؛ من التفسير إلى التلقي**. بيروت: دار الفارابي، 2011.

ماري شيفر، جان. **ما الجنس الأدبي؟** ترجمة غسان السيد. دمشق: اتحاد كتاب العرب، د.ت.

المدلاوي المنبهي، محمد. "الأسس العروضية لشعر الملحون والزجل المغربي عامة". ضمن **البحث في الطرب الغرناطي: حصيلة وآفاق**. إعداد مصطفى الغديري. سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 12، 129-137. وجدة: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2001.

المدلاوي المنبهي، محمد. **رفع الحجاب عن مغمور الثقافة والآداب، مع صياغة لعروض الأمازيغية والملحون**. الرباط: منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، 2012.

مشبال، محمد. "البلاغة ومقولة الجنس الأدبي". **عالم الفكر** 30/1 (2001): 51-96.

ميرشنت، مولوين وكليفورد ليتش. **الكوميديا والتراجيديا**. ترجمة علي أحمد محمود، سلسلة عالم المعرفة 18. الكويت: منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1979.

نيتشه، فريديريش. **نقيض المسيح**. ترجمة علي مصباح. بيروت-بغداد: منشورات الجمل، 2011.

هافلوك، إرك. "المعادلة الشفاهية-الكتابية؛ صيغة للعقل الحديث". ضمن كتاب **الشفاهية والكتابية**؛ ترجمة صبري محمد حسن، 35-60. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010.

هوراس. **فن الشعر**. ترجمة لويس عوض. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973.

اليفرني، يحيا أبو زكريا. **المفردات الأمازيغية القديمة؛ دراسة في المصطلحات الدينية الأمازيغية في مدونة أبي غانم**. تحقيق أ. بوسوترو، ترجمة وتقديم محمد وَمادي. كاليفورنيا: منشورات مؤسسة تاوالت الثقافية، 2005.

Brugnatelli, Vermondo. "Un témoin manuscrit de la "Mudawwana d'Abū Ġānim" en berbère". A paraître dans les Actes de: *Manuscrits Arabo-Berbères*, Journée d'études 15 novembre 2011 à Paris.

Dell, François and Mohamed Elmedlaoui. "Syllables in Tashlhiyt Berber and in Moroccan Arabic". In *The Kluwer international Handbooks in Linguistics*; vol. 2; Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Dictionnaire général de la langue amazighe. Rabat: Publication de l'IRCAM, 2017.

Elmedlaoui, Mohamed. *timṣṣḍṣit*; *La comédie berbère*. Rabat: Kawtar Print, 2008.

Galand-Pernet, Paulette. *Littératures berbères*, *des vois des lettres*. Paris: Presse universitaire de France, 1998.

Havelock, Eric. "The Oral-literate equation: a formula for the modern mind". In *Literacy and orality*, eds. David R. Olson & Nancy Torrance, 11-27. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Jenny, Laurent. "La stratégie de la forme". *Poétique* 27 (1976): 257-81.

Meouak, Mohamed. *La langue berbère au Maghreb médiéval*: *textes*, *contextes*, *analyses*. Leiden-Boston: Brill, 2015.

Ould-Braham, Ouhami. "Des manuscrits berbères anciens en graphie arabe. Quels objectifs ultimes atteindre?". *Faits de Langue et société* 3 (2017): 190-211.

ويبوغرافيا

https://www.bladi.net/la-comedie-berbere.html, avril 2019.

https://orbinah.blog4ever.com/en-arabe-6-extraits-de-la-comedie-berbere, avril 2019.

https://orbinah.blog4ever.com/en-arabe-langues-et-mentalites-identite-modernite-femme-etc-une-nouvelle-publication, avril 2019.

مجلة المناهل، العدد 100 (خريف/شتاء 2020) : 136-159

الـمخطوطات الأمازيغية في سوس:
دراسة في الفهرسة والنشر

أحمد السعيدي
جامعة ابن زهر، أگادير

توطئة

سيتطرق البحث إلى عنصرين هامين هما:

1. **الفهرسة:** أي فهرسة المخطوطات الأمازيغية في المغرب، وسيتوقف عند تحليل معطيات الفهارس المنجزة ومناهجها والملاحظ عليها، وهي: فهرس المخطوطات العربية والأمازيغية، مؤسسة آل سعود بالدار البيضاء،[1] وفهرس المخطوطات الأمازيغية، المكتبة الوطنية بالرباط،[2] والدليل الجِذاذي للمخطوطات والوثائق الأمازيغية، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية بالرباط.[3]

2. **النشر:** نشطت في الآونة الأخيرة لأسباب أكاديمية وثقافية حركة نشر المخطوطات الأمازيغية في المغرب، فتم تحقيق عدد من النصوص ونشرها وَفق مناهج التحقيق المعاصرة في علوم الدين (تفسير وحديث وفقه وعقيدة وتصوف..)، والأدب (أشعار ورِحْلات وقصص وأمثال..)، واللغة (معاجم وقواميس)، والتاريخ (أخبار وحوليات..) وسيلقي البحث الضوء على هذه النشرات الأمازيغية من حيث كمّها بجرد المنشور وتقويمه، ثم من حيث كيفها بتحليل مناهج تحقيقها ودراستها.. ويشار إلى أن هذه المخطوطات تنقسم إلى قسمين: مؤلفات أمازيغية أصيلة، ومؤلفات مترجمة من العربية إلى الأمازيغية، وهي كثيرة عُرفت عند علماء سوس في جنوب المغرب بالمشلَّحات، نسبة إلى الشلحة أي الأمازيغية السوسية.

الملاحظ هو أن العمل كثير في مجال المخطوطات الأمازيغية بالحرف العربي في المغرب على صعيد الفهرسة؛ لكن الفهارس المذكورة - على أهميتها - لم تلمّ إلا

---

[1] مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، **فهرس المخطوطات العربية والأمازيغية**. سلسلة فهارس رقم 1 (الدار البيضاء: منشورات مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 2005).

[2] المكتبة الوطنية للمملكة المغربية، **فهرس المخطوطات الأمازيغية**، سلسلة فهارس (الرباط: طباعة Le messager.com، 2015).

[3] عمر أفا، **الدليل الجذاذي للمخطوطات والوثائق الأمازيغية - المصادر المكتوبة بالحرف العربي في منطقة سوس** (الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2015).

بالنزر اليسير من النصوص الأمازيغية، لأن كثيرا منها ما يزال مجهولا أو مفقودا أو قابعا في خزائن خاصة (خزائن الأفراد والأسر العلمية والمدارس والزوايا..). ثم على صعيد التحقيق، لا يوجد إلى حدود اليوم كتاب أو دليل يرشد المحققين إلى كيفية تحقيق هذه النصوص ونشرها، أو يدرس المستوى الكوديكولوجي فيها، وهي إشكالات لزم التأمل فيها وإيجاد حلول لها.

الرموز المستعملة:		
گ: g أو جيم فارسية	ژ: زاي مفخّم	چ: جيم مفخم

من تاريخ المخطوط الأمازيغي[4]

مازال البحث في تاريخ المخطوط الأمازيغي حديث العهد بالنظر إلى قلة المعطيات والكتابات فيه؛ لكن المؤرخين استطاعوا من خلال ما توافر، تحديد المخطوطات الأولى المكتوبة بالأمازيغية في بلاد المغارب، وذلك في الآتي:

- أول كتاب[5] ألّف بالأمازيغية يعود إلى بداية القرن 3هـ/9م، وهو كتاب مهدي النفُّوسي (196هـ) أحد مشايخ قبيلة نفوسة، ردّ فيه على نفَّاث بن نصر الذي طعن في سلوك الإمام الإباضي أفلح بن عبد الوهاب، وذكر الدرجيني أنه "إنما وضعها واضعها باللسان البربري ليتناقلها البربر، فكالهم بصاعهم ولم يطفِّف ولم يبخس ولم يعد من الألفاظ ما يفهمونه، ولا أغرب ولا أعرب بحيث يتوهمونه".[6]

- وفي النصف الثاني من القرن 3هـ/9م ألف أبو سهل الفارسي اثني عشر كتابَ شعر باللغة الأمازيغية، والمؤلف هو ترجمان الإمام أفلح فيما يخص اللغة الأمازيغية التي كان يتقنها. وقد فقدت هذه الكتب الشعرية.

---

[4] اعتمدت في تحرير هذا المبحث على: محمد حمام، تقديم **المخطوط الأمازيغي: أهميته ومجالاته**، تنسيق محمد حمام، سلسلة الندوات والمناظرات رقم 1 (الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2004)، 7-13، ومحمد الهاطي، **المخطوط الأمازيغي في المجال السوسي** (الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2015)، 17 وما بعدها.

[5] هو كتاب: **يغاسّرا- د- يبريدن- د- يدْرارنْ ينْفوسّن مامُويمَلْتَ س تمْازِيغْتْ**، تأليف براهيم وسليمان اشماخي، قصور ومسالك جبال نفوسة، ألفه باللغة الأمازيغية إبراهيم أو سليمان اشماخي من كتّاب إيفران، نشر وتعريب محمد حمام (الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2004).

[6] **طبقات الأولياء**، 314/2، نقلا عن حمام، تقديم **المخطوط الأمازيغي**، 8.

- وفي القرن 5هـ نجد لأبي محمد عبد الله بن ناصر بن ميال بن يوسف اللواتي (ت 528هـ) شرحا باللغة الأمازيغية يتعلق بمجموعة من الآثار الإباضية باللغة العربية لمن كانوا لا يتكلمون سوى هذه اللغة.

- وفي القرن 10هـ نجد أبا العباس أحمد بن عثمان الشماخي (أشماخ) (ت 928هـ) يؤلف كتابا باللغة الأمازيغية عبارة عن خلاصة للمذهب الإباضي ترجمه أبو حفص عمر بن جميع النفوسي إلى العربية.

أما في المغرب الأقصى فمن أوائل ما ألف بالأمازيغية نذكر:

- مؤلفات المهدي ابن تومرت (524هـ) مثل عقيدته "المرشدة في التوحيد" بالأمازيغية لكنها فقدت بخلاف النص العربي الذي وصل إلينا وعليه شروح؛
- مؤلفات أحمد ابن ناصر الدرعي (1127هـ) شيخ الزاوية الناصرية بتامكروت (جنوب المغرب)؛
- مؤلفات إبراهيم بن عبد الله أزناگ (1005هـ)؛
- مؤلفات محمد بن علي أكبيل أوْزال (1162هـ)؛
- فضلا عن المعاجم المزدوجة العربية الأمازيغية (أو ما كان يعرف بـ "كشف الرموز") لكل من ابن تونارت والهلالي والمرتيني وابن مبارك.

وقد اعتنى المستشرقون الأوروبيون بهذا التراث المخطوط أمثال: ليفي بروفنسال، ولاووست، وماسيكراي، وسموكورزفسكي، وتاديوس ليفيتسكي، وأرسين رو، ونيكو فان-دنبوخارت، وهاري شترومر.. واهتم به الباحثون المغاربة أمثال المختار السوسي، وعمر أمرير، وعمر أفا، وأحمد بوزيد، وعلي أمَهان.. وكان تأسيس المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية بالمغرب سنة 2001م مناسبة لدعم الاعتناء بهذا التراث علميا وماديا، وهو ما أفضى إلى نشر كثير من المخطوطات وإقامة الندوات والأيام الدراسية عنها.

أولا . فهرسة المخطوطات الأمازيغية بالحرف العربي في المغرب:

تعرّف الفهرسة بكونها ذلك الوصف التقني للمخطوط من حيث موضوعه، ومؤلفه، وتاريخ نسخه، وناسخه، ونوع خطه، ومقياسه، ومسطرته... وما إليه من المعلومات التي تساعد الباحثين في تعاملهم مع المخطوطات. وأصل الكلمة من "الفِهْرِس، بالكسر، وَقَالَ اللَّيْثُ: هُوَ الكتَاب الَّذي تُجْمَعُ فيهِ الكتُب، قَالَ: وليسَ بعَرَبِيٍّ

مَحْض، ولكنَّه مُعَرّبٌ، وقالَ غَيره: هُوَ معَرّبُ فِهْرِسْت. وقَد اشْتَقُّوا مِنْهُ الفِعْلَ فَقَالُوا: فَهْرَسَ كتَابَهُ فَهْرَسَةً، وجَمْعُ الفَهْرَسَةِ فَهَارِس".[7]

وتعد الفهرسة مرحلة أولى تمهّد الطريق للمتعاملين مع المخطوطات من محققين ودارسين.. وقد تطورت في الغرب والشرق منذ أول فهرس أعدّه اليوناني كاليماخوس (Kallimachos)، مرورا بالفهرست لابن النديم.. إلى فهارس العلماء السوريين واللبنانيين التي أنجزوها للمخطوطات العربية في أوروبا، ثم فهارس المستشرقين وصولا إلى فهارس العصر الحديث عند العرب وغيرهم.[8] ومع تطور البحث العلمي صارت الفهارس والكشّافات والببليوغرافيات وقواعد البيانات وسائل علمية لا محيد عنها في خدمة البحث العلمي المعاصر، سواء كانت ورقية أو إلكترونية.

من هنا، كان للمخطوطات الأمازيغية نصيب في الفهرسة رغم تأخره في المغرب، لما يستلزمه من جهود إضافية في الإغناء والزيادة والاستدراك، وسأقدّم نماذج من هذه الجهود مع إبداء ملحوظات عليها، وهي:

يلحظ الباحث في فهارس المخطوطات بالمغرب أنها في تعاملها مع المخطوطات الأمازيغية مرّت بمرحلتين:

1. **المرحلة الأولى: فهرسة عامة**

فُهرست هذه المخطوطات ضمن المخطوطات العربية دون تخصيصها بفهرس مختص بها، فأدرجت ضمن موضوعات الفهارس بلا فرق بينها وبين غيرها؛ وهذا ما نلحظه فيغالب فهارس الخزائن المغربية، بما فيها الخزائن العامة والخاصة مثل: المكتبة الوطنية للمملكة المغربية،[9] التي صنعت نفس الأمر في هذه المرحلة، دون إشارة إلى تضمّن تلك الفهارس للمخطوطات الأمازيغية. وكذلك شأن فهارس خزائن أخرى كثيرة، مثل فهرس مخطوطات كلية الآداب بالرباط، وفهارس المساجد والزوايا التي أصدرتها وزارة الأوقاف وغيرها مثل: فهرس خزانة القرويين، وفهرس الخزانة العياشية، وفهرس الجامع الأعظم بتازة، وفهرس المسجد الكبير بوزان، وفهارس خزائن الأشخاص والأسر مثل: مكتبة عبد الله گنّون بطنجة، والخزانة الصبيحيّة في سَلا. ولعل بواكير هذه الفهارس كانت معذورة في عدم التنبّه إلى تخصيص فهرس للمخطوطات

[7] محمد بن محمد المرتضى الزيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس** (القاهرة: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1994)، فهرس.

[8] أحمد شوقي بنبين، **دراسات في علم المخطوطات والبحث الببليوغرافي** (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 2004)، 79.

[9] تنظر فهارس المكتبة الوطنية المطبوعة pdf على موقعها: www.bnrm.ma

الأمازيغية في آخر فهارسها على الأقل، مع ضعف الإمكانيات وندرة المتخصصين، إلا أن الفهارس الحديثة اليوم، فكما أنها تخصص فهرسا للعناوين وللمؤلفين والنساخ والإجازات، يلزم كذلك أن تنتبه وتنبّه إلى خصوصية وقيمة هذه المخطوطات الأمازيغية قصد مساعدة الباحثين في الوصول إليها؛ فإن لم يكن ذلك بلمّ شتاتها في فهرس خاص، فليكن على الأقل بجمع عنواناتها في آخر فهارسها، وذلك أضعف الإيمان.

فهرس المخطوطات العربية والأمازيغية الصادر عن مؤسسة آل سعود بالدار البيضاء (2005م) نحى المنحى نفسه، إلا أنه أشار إلى هذه المخطوطات في العنوان: "فهرس المخطوطات العربية والأمازيغية". ولعله أول عمل فهرسي يورد كلمة "الأمازيغية" في عنوان فهرس، وهو ما يعدّ إشارة إلى ما سيأتي من تخصيص هذه المخطوطات بفهرس خاص. لكن من وجه آخر، تمّ أدراج هذه المخطوطات مع غيرها، ما يجعل الباحث يبذل جهدا[10] في الوصول إلى المخطوطات الأمازيغية، إما بالبحث في كشّاف العنوانات أو المؤلفين، وكان حريّا بالمفهرسين - انسجاما مع إشارة العنوان - أن يخصصوا فهرسا صغيرا، في آخر الفهرس العام، للمخطوطات الأمازيغية ومؤلفيها وصفحات وجودها على هذا الشكل مثلا:

العنوان	الرقم الترتيبي
الحوض = مختصر خليل بلهجة سوس لمحمد بن علي أوزال	375
قاموس السّرى للسعادة بالحسنى وزيادة لإبراهيم بن علي المرتني الودياني	893
بحر الدموع لمحمد بن علي أوزال	1279
قاموس عربي أمازيغي لأبي عبد الله بن مبارك	1030
قصة وفاة الرسول الأكرم ﷺ بالأمازيغية	227

[10] في بحثي عن المخطوطات الأمازيغية تصفحت كشاف العناوين (ص.809-841)، وكان الأمر سيكون أيسر لو عمد المفهرسون إلى تخصيص كشاف بالمخطوطات الأمازيغية.

قصة وفاة الرسول ﷺ بالأمازيغية	228
منظومة أمازيغية في الفقه لمحمد بن علي أوزال (لعله نسخة من الحوض المتقدم)	741
منظومة أمازيغية في مناقب الشيخ أحمد بن ناصر الدَّرْعِي لمحمد بن علي أوزال	1500

وقد بلغ عدد المخطوطات الأمازيغية المفهرسة في المكتبة ثماني مخطوطات، منها مخطوطات أصلية فريدة انفردت بها المكتبة، "ومنها ما كتب باللغة الأمازيغية مثل: مؤلفات أكبيل الهَوْزَالِي، وقاموس الـمَرْتِنِي الوِدْيَاني،[11] وقاموس أبي عبد الله بن مبارك بن عبد الله".[12]

أما منهج الفهرسة فيتجلى،كما صرح المفهرسون بذلك في قولهم: "إن المنهجية المتبعة في عملية الفهرسة تستقيم على نهج الضوابط العلمية التي سنها الخبراء في فهرسة المخطوطات، مغاربة كانوا أم عربا أم مستشرقين".[13]

وتتمثل هذه المنهجية في عدة إجراءات همّت المخطوط من حيث: رقمه في المكتبة، وعنوانه ومؤلفه، وأوله وآخره، ونوع الخط والمسطرة والمقياس، فضلا عن وصف حالة المخطوط ونسبته إلى مؤلفه ووصف تحليلي لمحتوياته، وتاريخ التأليف، مع الوقوف مع قيود النص من تملّكات، وتوقيفات، وإجازات، وسماعات، ومقابلات وطُرَر، إضافة إلى نسخ المخطوط في الخزائن الأخرى داخل المغرب وخارجه، وتحقيق المخطوط أو طبعه، ومصادر الفهرسة.

وبالتأمل في ما همّ المخطوطات الأمازيغية يظهر أن فهرستها تحليلية تسهم في إضاءة النص للباحثين، مع ذلك لي عليها ملاحظ منها:

[11] حقق هذا المخطوط وصدر عن منشورات المؤسسة بتحقيق عبد الله خليل سنة 2014م، حيث وقع استبدال عنوانه الأصلي: السّرى للسعادة بالحسنى وزيادة، بعنوان جديد هو: القاموس العربي الأمازيغي، وهو ما لا يجوز في تحقيق النصوص.

[12] محمد قادري، **فهرس المخطوطات العربية الأمازيغية** (الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 2005)، XII/1.

[13] قادري، **فهرس المخطوطات**، XIII/1.

- عدم تحرّي الدقة في بعض العنوانات بإدراج كلمات ليست في الأصل مثل: "[**قاموس**] السّرى للسعادة بالحسنى وزيادة"،[14] ووصف مخطوط بـ: "منظومة أمازيغية في مناقب الشيخ أحمد بن ناصر الدَّرْعِي"، في حين أن المخطوط يعرف (نّصَاحْتْ)، أي "النصيحة".[15]

- لم يذكر الفهرس ما إذا كان مخطوط "منظومة أمازيغية في الفقه" المبتور الأول والآخر، هو نسخة أخرى من مخطوط "الحوض" للهوزالي.

- بخصوص نوع الخط،[16] يذكر نوعه العامّ، أي الخط المغربي، في حين يهمل نوعه الخاص (كوفي متمغرب، أو مجوهر، أو مبسوط، أو ثلث، أو مسند).[17]

- أخطاء في كتابة النصوص الأمازيغية،[18] ومن ذلك ما يلي على سبيل المثال:

الخطأ	الصواب	الصفحة
بيكني	لِّيكنِي	578
فابتدما عيلا يان نغبلني	فَابْنَدْمْ إِغيلَّا يَانْ تِقْبْلْنِي	
ايمسلمي	أَيمُسْلْمْنْ	
ليو	لْـمُو	

- ومن مزايا الفهرس أنه ينبّه على المخطوطات الأمازيغية الغير المحققة، في مثل قوله: "تبين بعد البحث في الفهارس المطبوعة المتوفرة للخزانات العمومية بالمغرب أن المؤسسة تنفرد بهذا المخطوط النادر الجدير حقا بالتحقيق والنشر

[14]- أفا، **الدليل الجذاذي**، 517. وفيه ذكر نسختين من المخطوط إحداهما مصورة عند المؤلف لم يرها المحقق الذي اعتمد نسخة فريدة.

[15]- أفا، **الدليل الجذاذي**، 363 وما بعدها.

[16]- ينظر: أحمد شوقي بنبين، "تقنيات فهرسة المخطوطات العربية"، ضمن كتابه **دراسات في علم المخطوطات**، 82.

[17]- ينظر: عمر أفا ومحمد المغراوي، **الخط المغربي تاريخ وواقع وآفاق** (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، 2007).

[18]- لا أدري هل الأخطاء في القراءة أم أخطاء مطبعية؟

والدراسة".[19] وقوله في موضع آخر: "والخلاصة أن هذا المخطوط فريد في موضوعه ونادر في نسخته، وهو بذلك جدير بالتحقيق والنشر".[20]

2. المرحلة الثانية: فهرسة خاصة[21]

بعد المرحلة الأولى التي كانت فيها المخطوطات الأمازيغية تفهرس إلى جانب المخطوطات العربية، حلّت مرحلة جديدة عرفت فيها هذه المخطوطات تخصيص فهارس خاصة لها، قام بها أفراد لمدد طويلة، ونشرتها مؤسسات علمية بارزة، ونقف عند نموذج لذلك:

- **الدليل الجُذاذي للمخطوطات والوثائق الأمازيغية، المصادر المكتوبة بالحرف العربي في منطقة سوس**، عمر أفا، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية بالرباط، 2015م، 688 صفحة من القطع المتوسط، مطبوع على ورق صقيل، ومزوّد بصور المخطوطات بالأبيض والأسود.

الدليل الجُذاذي للمخطوطات والوثائق الأمازيغية: أضخم فهرس مغربي حديث

يأتي هذا الفهرس بعد عشر سنوات من صدور فهرس مؤسسة آل سعود بالدار البيضاء الذي أدرج كلمة (الأمازيغية) لأول مرة في غلافه، وهي مدة ليست قصيرة، إذ تكفي لصياغة فهرس جديد، لا يختص بمكتبة معينة، إنما يجرد هذه المخطوطات في المغرب عامة وسوس خاصة، وفي الخزائن العامة والخاصة.. وسنقف مع دواعي تأليف الدليل ومضمونه ومنهجه وبعض الملاحظ عليه من خلال ما يأتي:

- دواعي التأليف وأهدافه: يدخل الدليل ضمن مشروع كبير يسعى فيه المؤلف إلى البحث عن المخطوطات الأمازيغية في بلدان المغارب وسيوة بمصر،[22] بتمويل من المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية بالمغرب، وقد أنجز منه ما اختص بمنطقة سوس في جنوب المغرب، في انتظار استكمال العمل ككل. يقول: "يعتبر إنجاز "دليل جذاذي

---

[19] قادري، **فهرس المخطوطات**، 356/1.

[20] قادري، **فهرس المخطوطات**، 405/1.

[21] من هذه الفهارس المتخصصة فهرس نشر خارج المغرب هو:

Nico van den Boogert, *Catalogue of the Berber Manuscripts in the Library of Leiden University* (Leiden: Legatum Warnerianum in Leiden University, 2002).

[22] ينظر: عمر أفا، "المخطوطات والوثائق الأمازيغية المكتوبة بالحرف العربي في بلدان المغارب وسيوة بمصر: أسلوب الأداء وأنواع الخطوط"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط** 34 (2014).

للمخطوطات والوثائق الأمازيغية المكتوبة بالحرف العربي بالمغرب" عملا طموحا، طالما راودنا النهوض به منذ أوائل السبعينات من القرن الماضي، إبراز ما تتميز به هذه الثقافة من رصيد هائل من التراث الأمازيغي المكتوب بالحرف العربي في عموم ربوع المغرب وجهاته (...). وفي سنة 2001 يسّر الله تأسيس المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، فكان من بين برامجه وأهدافه إحياء هذا الجانب من التراث المكتوب (...). وها نحن بعون الله أنجزنا قسطا من هذا القسم الخاص بمنطقة سوس".[23]

أما بخصوص أهداف الدليل فيجملها المؤلف في:[24]

1) تمكين الباحثين من الحصول على مخطوطات ووثائق تساعدهم على إعادة صياغة تاريخ المجتمع المغربي وحضارته، انطلاقا من هذه الوثائق المغمورة التي طالما جهلتها أقلام المؤرخين، وبالخصوص منه الجانب الأمازيغي.

2) حماية التراث المغربي، وذلك بإنقاذ الوثائق والمخطوطات الأمازيغية من الضياع، وخاصة منها الوثائق الفريدة، أي التي لا توجد منها إلا نسخة واحدة.

3) تطوير منهاج البحث والتقصي والكشف عن الوثائق والمخطوطات الغميسة.

4) تطوير الرصيد الوثائقي من التراث المحصّل عليه وإخضاعه للمناهج المعلوماتية بواسطة الحاسوب قصد تحليل مضامينه واستغلالها في نطاق البحث العلمي.

- **المضمون:** اعتمد المؤلف التصنيف العلمي لمواد الدليل وهي:

علوم الدين	العلوم الإنسانية	العلوم البحتة	علوم أخرى
علوم القرآن والحديث والعقيدة والفقه. التصوف والوعظ والإرشاد والأوراد والحكمة.	اللغة والآداب والمعاجم. السير والتارِيخ والأخبار والرحّلات والقصص	التوقيت والفلك والفلاحة والتربة والمياه. الطب والصيدلة والتنجيم	الجفريات والتنبؤ بالمستقبل. أصناف أخرى

[23] أفا، **الدليل الجذاذي**، 7. تواصل المؤلف مع الباحثين المهتمين بالموضوع حين اشتغاله بالدليل الجذاذي، حيث زودهم باستمارة جرد المخطوطات الأمازيغية، وكنت من بين من توصل بها.

[24] أفا، **الدليل الجذاذي**، 14-15.

وذكر المؤلف بتفصيل العلوم والفنون التي يشتمل عليها الدليل وهي خمسة وعشرون،[25] وفق تصنيف ديوي العشري.

- **المنهج:**

سار المؤلف في عمله على صعيدين:

1) **صعيد نظري**: بيّن فيه حدود عمله وهي: المصدر المكتوب، "شاملا لكل كتابة سواء كانت تلك المصادر مخطوطا ضخما، أو كراسة، أو تقييدا في عدة ورقات، أو صفحة واحدة، أو مجرد فائدة، أو بيتا من الشعر. وسواء كان ذلك مكتوبا على الحجارة أو على الجلد، أو على ألواح خشبية، أو على الجدران (...)، وسواء كان المصدر مؤلفا أصلا باللغة الأمازيغية أو مترجما إليها من لغة أخرى"،[26] ثم المجال الجغرافي أي تخصيص الدليل بالمغرب عموما، ومنطقة سوس خصوصا. ثم المجال المكتبي، أي ممتلكو المخطوطات، وأدوات العمل الضرورية، وأخيرا الباحثون المساعدون في إنجاز العمل.

2) **صعيد عملي**: تجلى في عدة مراحل وهي: مرحلة العمل الميداني بالانتقال إلى الجهات والمناطق المعنية، والتواصل مع أصحاب المخطوطات والباحثين. ثم مرحلة البحث والكشف عن المخطوط. تتلوها مرحلة القراءة في المخطوط الأمازيغي، وأخيرا مرحلة تعبئة الجذاذات. وقد سار المؤلف على نهج الفهارس المعروفة بذكر رقم المخطوط، والعنوان، والمؤلف، وتاريخ التأليف، ونوع الفن، وأول المخطوط وآخره، وعدد الصفحات، والمسطرة، والمقياس والناسخ، وتاريخ النسخ، ونوع الخط، واسم الخزانة، ومعلومات أخرى. كما يلحق صورة من أول المخطوط وآخره باللونين الأبيض والأسود.

ومن الـمَلاحِظِ على هذه الفهرسة:

- أنها بسيطة مختصرة هدفها تقديم معطيات واضحة عن المخطوط، وهذا ينسجم مع وسم المؤلف لعمله بالجذاذة التي تقدّم للقارئ معطيات أولية وتوجهه إلى بغيته إن أراد تعميق البحث فيها.

[25] أفا، **الدليل الجذاذي**، 26.

[26] أفا، **الدليل الجذاذي**، 13-14.

• عدم تعبئة خانة المقياس أحيانا بسبب عدم معاينة المخطوط الأصلي، والاكتفاء بالنسخة المصوّرة،[27] وذلك في قوله مثلا: "لم نطلع على النسخة الأصلية".[28]

• اعتماد العدّ بالصفحات عوض الأوراق وهو المعتمَد في المخطوطات.

• حضور جليّ للمخطوطات الحديثة التي نسخها النسّاخ على كراسات مسطّرة، وحضور جلي أيضا للمخطوطات المصورة التي اقتناها المؤلف من المكتبات ومن بائعين متجولين في المواسم الدينية، أو صوّرها من فقهاء ومريدين وعاشقي هذه النصوص. مع ذلك يظهر اطلاع المؤلف على طائفة من المخطوطات الأصلية في عدة خزائن منها: المكتبة الوطنية والخزانة الحسنية ومكتبة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

• إلحاق غالب المخطوطات بالورقتين الأولى والأخيرة صنيع وجيه لإعطاء القارئ نظرة واضحة عن المخطوطات الأمازيغية، لكن طائفة منها أعوزها ذلك الإلحاق. ومن جانب آخر لو تم اعتماد الصور الملونة لكان أفضل كما ورد في فهرس المخطوطات الأمازيغية بالمكتبة الوطنية.

مهما يكن من أمر، يعدّ الدليل الجذاذي للمخطوطات والوثائق الأمازيغية أضخم فهرس للمخطوطات الأمازيغية في المغرب إلى حدود اليوم، ومن أوائل الفهارس المتخصصة في المخطوطات الأمازيغية، لاشتماله على مادة ذات بال مصنفة ومنظمة وَفق شروط علمية، يثوي خلفها جهد بارز رَفَدَهُ انتماء المفهرس إلى ميدان الفهرسة، وإتقان لغة النصوص المشتغل بها، فضلا عن تجربة طويلة في تحقيق هذه النصوص ودراستها ونشرها.

ثانيا. نشر المخطوطات الأمازيغية بالحرف العربي في المغرب:

لابد عند الحديث عن المؤلفات الأمازيغية أن نميز داخلها بين:

- **المؤلفات الأصيلة:** التي ألفت بالأمازيغية ولم تترجم من لغة أخرى.

- **المؤلفات المترجمة:** أي التي ترجمت من العربية خاصة إلى الأمازيغية فسميت بالمشلّحات (نسبة إلى الشلحة)، واهتمت غالبا بترجمة مصادر العلوم الدينية

[27] يلجأ المؤلف أحيانا إلى حساب مقياس المصوّرات وهو غير دقيق بسبب تصرف آلة التصوير في التصغير والتكبير.

[28] أفا، **الدليل الجذاذي**، 94. ومن الصفحات التي غاب فيها المقياس اذكر الصفحات، 42. 181. 183. 195. 231. 253.

في الحديث والفقه والعقيدة.. مثل **مختصر خليل**، و**رسالة ابن أبي زيد القيرواني** و**الأربعين النووية**، و**نور اليقين**، و**كتاب الأمير المصري**...

- **المؤلفات المزدوجة**: مثل المعاجمٍ التي توجّهت إلى الموثقين والعدول وعامة الناس من أجل تفقيههم في اللغتين معًا، ومساعدتهم في إيجاد مقابل للألفاظ الأمازيغية حين تحرير مختلف مكتوباتهم مثل: العقود والوثائق والرسائل.. ومثل القصائد التي تمزج بين اللغتين العربية والأمازيغية في مثل: قصيدة الرسموكي التي مطلعها:

بسمِ الإلهِ في الكـــــلامِ (إِزْوَارْ)*	وهو على عَـــوْنِ العُبَيْـــــدِ (إِزْضَـارْ).
قومٌ عجافٌ سَكنوا في (تَاگْنِيتْ)*	خافوا الضيوف كسبوا (يَاتْتَايْديــــتْ).

وكما سلف في مبحث الفهرسة، فمجالات التأليف في اللغة الأمازيغية كثيرة تجمع بين الديني والإنساني والبحت وعلوم أخرى، وسنمثل لذلك ببعض المؤلفات، من قبيل:[29]

- تفسير آيات قرآنية في موضوع الوعد والوعيد، لمؤلف مجهول؛
- "لْمانْجاعْ لْـحُوضْ"، للحسن بن مبارك التَّامودِّزْتي؛
- شرح الأربعين النووية بالأمازيغية، للمختار السوسي،
- ترجمة الأنوار السنية بالأمازيغية، له أيضا؛
- "كرَا غْ لْمادْحْ نْک أسيدي رْسولْ"، لحسن المازيغي الإيرازاني؛
- ترجمة "المرشد المعين" لإبراهيم أعروس؛
- ترجمة وشرح "رياض الصالحين"، لعبد الله بن علي الإِلْغي؛
- ترجمة الرسالة "تليلا في تشليح الرسالة"، لعبد الحميد الصوفي؛
- "تيفْاوْتْ نْ دِّينْ"، له أيضا؛
- "كتاب لْمَازْغي"، لإبراهيم بن عبد الله أزْنَاگْ؛
- "تْلاطَّاعْشْ نْ صِّيفْتْ"، لأحمد بن عبد الرحمن الجِشْتيمي؛
- "نْصَاحْتْ نْ يَانْ غْ وُرِ يلِّي لْكيبّرْ وُلا لْجِدَالْ"، له أيضا؛

[29] ينظر: أحمد بوزيد، "المخطوط الأمازيغي: مجالات ومضامين"، ضمن **المخطوط الأمازيغي: أهميته ومجالاته**، تنسيق محمد حمام (الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2004)، 27 وما بعدها، وأفا، **الدليل الجذاذي**، (كله).

- "عْشْرِينْتْ نْ صِيفْتْ"، لمؤلف مجهول؛
- "لْعِيلْمْ نْ صُّوفِيِاّ"، للحسن بن مبارك التَّامودِّزْتي؛
- "لحيكامْ نْ بن عطاء الله"، للعلي بن أحمد الدرقاوي؛
- منظومة "لْفْضَايْلْ نْ تَزَالِّيتْ فْ نّْبِي"، للمدني الحاحي؛
- "تاكَّمامْتْ ئِجْدِّيكّْنْ"، لعبد الحميد الصوفي؛
- قصة مخاصمة بين الرجل والمرأة، لمؤلف مجهول؛
- "المناقب والمغامرات العجيبة لسيدي أحمد أوموسى"، لإبراهيم بن محمد الكونكي؛
- منظومة في علم الجفر والتنبؤ بأحداث المستقبل، لعبد الله التَّامودِّزْتي؛
- ترجمة مختصر الطب الشوشاوي لمحمد بن أحمد الأوزالي؛
- "طِّيبْ نْ تْشْلْحيتْ"، لمحمد بن علي البعقيلي؛
- "لَـخْبَارْ نْ لِّيخْرْتْ"، لمؤلف مجهول؛
- "لَـخْبَارْ نْ دُّونيتْ دْ لِيخْرْتْ"، لعبد الكريم بن أحمد القطيب؛
- "لْميزانْ - لْمْرِي" أو "لْبَوشْرا - لْبْرِيح ئِيدْ-بُودْنُوبِي"، لأحمد بن مبارك التجاني؛
- "نْصاحْتْ لِّي كانْ لْفْرْضْ فْ بْنَادْمْ"، لمحمد بن علي أوزال؛
- "لْبَابْ لْمُوتْرِيک نْ تاژَالِّيتْ"، لمؤلف مجهول؛
- وُّمَيِي نْ ئكَيكِيلْ، لمؤلف مجهول؛
- كتاب التنجيم والتوقيت بالأمازيغية، للحسن بن عبد الله.

هذه نماذج من المخطوطات الأمازيغية التي انتقيناها من مصادرها لإعطاء نظرة عَجْلَى عن هذا التراث الذي ما يزال شطر كبير منه مجهولا أو مطويا،[30] أو موجودا في خزائن خاصة لم تصل إليها اليد. تقول الباحثة خديجة كَمايسين: "فمن خلال هذه النماذج من المؤلفات، وإن كان العدد قليلا وليس إحصاءَ نهائيا، نرى أن

[30] "المؤلفات التي اختفت أو اختبأت لسبب أو لآخر. فالطيّ لغةً هو نقيض (النشر) بمعنى الظهور، وهو اصطلاحاً: الإخفاء والاختباء والانزواء لبعض النصوص التي وصلنا عنوانها من دون محتواها، أو بلغنا عنها خبرٌ وفُقدتْ أعيانها من ورقة المؤتمر الدولي الخامس لمركز المخطوطات بمكتبة الإسكندرية المنعقد بتاريخ 6-8 مايو 2008 على الرابط: www.manuscriptcenter.org/lost/Arabic/about.asp. ويبدو - حسب ما توصلنا إليه - أن أشغال المؤتمر لم تطبع في كتاب.

مما لا شك فيه أن الخزائن الخاصة بمنطقة سوس بالخصوص ما زالت تدخر العديد منها".[31]

وتعتبر المعطيات المتوافرة اليوم عن حجم هذه المخطوطات نسبيّة بالنظر إلى ما ذكرنا، كما أن جهود الباحثين في التحقيق والنشر ما زالت محتشمة. فقد أحصينا من ذلك عددا قليلا جدا لا يتناسب مع حجم المخطوطات المعروفة. ولعل السبب هو حداثة الاشتغال بهذه المخطوطات في المغرب وغيابها شبه التام عن مجال البحث الجامعي والنشر إلا فيما ندر، وهذا ما توصلنا إليه ممّا تمّ نشره:

1. **أخبار سيدي إبراهيم الماسي** عن تاريخ سوس في القرن التاسع عشر، لإبراهيم الماسِي، النص الأمازيغي مع ترجمات إلى العربية والفرنسية والانجليزية. اعتنى بنشره عمر أفا (الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2004).

2. **بحر الدموع** باللغتين الأمازيغية والعربية، لمحمد بن علي الهوزالي، تحقيق عمر أفا وترجمة إبراهيم شرف الدين (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2009).

3. **تلقيح الصّدور بما يورث السّرور**، لعبد الله بن يحيى الحامدي، تحقيق وتقديم أحمد المنادي (الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2018).

4. **سر الكلام** باللغتين الأمازيغية والعربية، ديوان لالَّة سلطانة العدويّة، تحقيق عمر أفا، ترجمة إبراهيم شرف الدين وإبراهيم إيعزّا (الرباط: مطبعة وراقة الفضيلة، 2014).

5. **القاموس الأمازيغي العربي [السّرى للسعادة بالحسنى والزيادة]**، لإبراهيم بن علي المارتيني الإسافني الودياني، تحقيق وتقديم عبد الله خليل (الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود، 2014).

6. **سيرة الأكابر في ذكر بعض لغة البرابر**، لمؤلف مجهول، إعداد وتحقيق أحمد المنادي (الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2012).

7. **عقد الجمان لمريد العرفان** المسمّى: "تيفيليتْ نْ لْياقوتْ إوالّيئرانْتاوْسّنا نْ رْبِّي"، لعلي بن أحمد الدرقاوي السوسي (طبعة 1، 1984، وط 2، 2017)

[31] خديجة كمايسين، **العقيدة والتصوف في فكر محمد بن علي أوزال** (الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2015)، 107.

8. العقيدة والتصوف في فكر محمد بن علي أوْزال، مع ترجمة وتحقيق مخطوط **بحر الدموع**، خديجة كمايسين (الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2015).

9. **كتاب الأمير المصري** في الفقه المالكي، لمحمد بن محمد المصري المعروف بالأمير (1232هـ)، الربع الأول من كتاب العبادات مترجم إلى الشلحة السوسية، لعلي بن أحمد الدرقاوي السوسي، طبعه مصورا حفيده عبد الوافي بن محمد المختار السوسي (طنجة: مؤسسة التغليف والطباعة والنشر للشمال، 1986).

10. **المجموع اللائق على مشكل الوثائق**، لعمر بن عبيد الله بن علي النَّفِّيسي، القرن 12هـ/18م، تحقيق عمر أفا (الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2008).

11. المخطوط الأمازيغي في المجال السوسي، **شرح منظومة "تزناكت"** للحسن التاموديزتي، دراسة وتحقيق وتعريب محمد الهاطي (الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2015).

12. **نصيحة** الجشتيمي باللغة الامازيغية والترجمة العربية، لأحمد بن عبد الرحمان الجِشْتيمي، تحقيق عمر أفا، وترجمة أحمد بوزيد الكنساني (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2013).

13. **الحوض**، وهو ترجمة لمختصر خليل في الفقه المالكي، لمحمد بن علي أوزال. حققه وعلق عليه الرحماني عبد الله بن محمد الجشتيمي، ج 1 (الدار البيضاء: مطابع دار الكتاب، 1977).

وسنسعى في السطور الآتية إن شاء الله إلى الوقوف عند نشر هذه المخطوطات، من خلال دراسة في كتاب بحر الدموع الذي يعدّ بحقّ كتابا يحلّق بين الضفاف، حيث نُشر عدة نشرات في المغرب وأوروبا، وتُرجم إلى عدة لغات.

بحر الدموع:[32] مخطوط أمازيغي يحلّق بين الضفاف

حظيت مؤلفات أوزال الأمازيغية عامة، وبحر الدموع خاصة، باهتمام منقطع النظير من لدن الباحثين في المغرب والغرب، ما بين مفهرس، ودارس، ومحقق،

[32] لابد من التوجه بالشكر إلى الفقيه إبراهيم بن أحمد الجشتيمي المشارط في مسجد بدوار تتاوت قريبا جدا من دوار (إكبيلن) مسقط رأس العلامة محمد بن علي أوزال صاحب بحر الدموع، فقد أعارني نسخة مصورة من مخطوط أوزال، وأنشدني بالطريقة السوسية أبياتا من بحر الدموع.

وناشر. "فمنذ سنة 1840م/1255هـ أصبح اسمه أفيساسك (Avesasc)، وكذلك بفضل العمل الذي قام به جاك دونيس دولابورت (Jacques Denis de La Porte)، والقنصل البارون دوسلان (Baron de Slane) الذي وضع قائمة مختصرة لمخطوطات إمبراطورية باريس المهتمة بترجمة تاريخ الأمازيغ".[33]

1/ النشرة الأمازيغية

نشر مرتين أولاهما في بحث أكاديمي[34] بالرباط سنة 1999م وطبع سنة 2015م، والثانية سبقت في الطباعة والظهور سنة 2009م:

- العقيدة والتصوف في فكر محمد بن علي أوْزال مع ترجمة وتحقيق مخطوط بحر الدموع، خديجة كمايسين (الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2015)، 640 صفحة من القطْع المتوسط.

- بحر الدموع باللغتين الأمازيغية والعربية، تأليف محمد بن علي الهوزالي، تحقيق عمر أفا وترجمة إبراهيم شرف الدين (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2009)، 207 صفحة من القطْع المتوسط.

2/ النشرة العربية

- تضمّنت النشرتان الأمازيغيتان السالفتان الترجمة إلى العربية.

3/ النشرة الفرنسية

في سنة 1960م قام المستشرق الهولندي (Bruno Hugo Stricker) بنشر نص بحر الدموع كاملا، مع ترجمته إلى اللغة الفرنسية:

- Bruno Hugo Stricker, *L'océan des Pleures* (*poème berbère de Muhammad Al Awzali*). Publications de la fondation de Goeje 19 (Leyde: E.J. Brill, 1960).

4/ النشرة الإنجليزية

في سنة 1997م قام المستشرق الهولندي نيكو فان-دن بوخارت بنشر نصّ بحر الدموع بالحرف اللاتيني وترجمه إلى الإنجليزية:

---

[33] كمايسين، **العقيدة والتصوف**، 37.

[34] أنجزته الباحثة خديجة كمايسين لنيل الماجستير من كلية الآداب (شعبة الدراسات الإسلامية) في جامعة محمد الخامس بالرباط، بإشراف: محمد أمين الإسماعيلي، ومناقشة كل من التهامي الراجي، ومحمد أديوان، ومحمد حمان، وأجيز بميزة حسن جدا، وهو أول مخطوط أمازيغي يحقق في هذه الجامعة.

- Nico van den Boogert, *The Berber literary tradition of the Sous, with an edition and translation of the Ocean of Tears, by Muhammad Awzal.* Publication of the "De Goeje Fund" XXVII (Leyde: Nederlands Institut voor het Nabije Oosten, 1997).

وسنقف مع قضايا في تحقيق النص وترجمته وهي:

❖ **العنوان**: اتفق المهتمون بأوزال على وضعه كتابا يحمل عنوان "بحر الدموع". ورغم أن المتن أمازيغي مكتوب بالحرف العربي فإن العنوان عربي، ولم يطلق على الكتاب عنوانا أمازيغيا[35] مثل: "ئلْلْ[36] نْ ئمْطّاوْنْ"، أو "أَسيفْ نْ ئمْطّاوْنْ". وقد ترجمه شتريكر ((Stricker هكذا: (l'océan des pleures)، ونحى بوخارت المنحى نفسه في ترجمته: (The Ocean of Tears)، وهي ترجمة خطأ لأن معناها الحرفي هو "محيط البكاء"؛[37] والصحيح هو: (La Mer des Larmes)،[38]. ومن وجه آخر، أثيرت قضية أخذ أوزال عنوانه من عنوان كتاب ابن الجوزي "بحر الدموع". وتوصّل الباحثون إلى أن موضوع الكتابين هو المواعظ والرقائق، إلا أن أوزال لم يصرح بأخذه من ابن الجوزي، ولم يذكره ضمن مصادره، كما أن تأثيره فيه غير ظاهر.. وقد تساءل اليزيد الراضي: "فهل قرأ الهوزالي كتاب ابن الجوزي وأعجب به، واقتبس منه هذا العنوان؟ سؤال لا نستطيع الآن أن نجيب عنه، لا بالنفي ولا بالإثبات، لكن الذي يلفت الانتباه كذلك هو أن الشيخ الهوزالي لم يشر أي إشارة إلى ابن الجوزي ولا إلى كتابه بحر الدموع. - أن موضوع بحر الدموع للهوزالي مخالف تمام المخالفة لموضوعات "بحر الدموع" لابن الجوزي".[39] من هنا يبقى السؤال مشرعا أمام مزيد من البحث والتمحيص.

❖ **النَّسَخ المعتمدَة**

نُسِخَ الكتاب نُسَخًا كثيرة يصعب استقصاؤها كلّها، بسبب تهمّم المغاربة به خاصة في سوس بجنوب المغرب[40] ونسخهم نسخا للاستعمال الشخصي، تقول خديجة

[35] الشيء نفس في كتابه "الحوض" الذي لم يترجم عنوانه إلى الأمازيغية.

[36] محمد شفيق، **المعجم العربي الأمازيغي** (الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، 1990)، 160/1.

[37] كمايسين، **العقيدة والتصوف**، 38.

[38] ينظر: Jouad Hassan, *Les tribulations d'un lettré en pays chleuh* (Paris: La boite à documents, 1987)، نقلا عن كمايسين، **العقيدة والتصوف**، 38.

[39] اليزيد الراضي، "العلامة أكبيل ودور الأمازيغية في خدمة الإسلام"، ضمن **العلامة محمد بن علي أكبيل الهوزالي رائد ترجمة العلوم الشرعية إلى الأمازيغية** (الدار البيضاء: منشورات المجلس العلمي المحلي لتارودانت، 2019)، 121.

[40] من عادة السوسيين أن يكون في حوزتهم الكتب الآتية: القرآن الكريم، ودلائل الخيرات لمحمد بن سليمان الجزولي وأوزال (يتضمن جل مؤلفات أوزال وهي: الحوض وبحر الدموع والنصيحة). وقد لاحظت امتلاك والدي رحمه الله لهذه الكتب مخطوطة في خزانته.

گمايسين: "تجمّع لديّ اثنتان وعشرون نسخة (...). ورغم كثرة هذه النسخ التي حصلت عليها فإني متأكدة أنني لو ازددت بحثا عن نسخ أخرى لتجمع لدي أكثر من هذا، نظرا لشهرة الكتاب الواسعة وكثرة نسّاخه".[41] ويذكر عمر أفا "بأن نسخ المخطوط كثيرة الانتشار في الخزانات المغربية عموما، وفي خزانات سوس على وجه الخصوص".[42] من هنا كان لزاما على المحققين اختيار بعض النسخ لاستعمالها في التحقيق وفي تركيب نص بما هوّ أقرب إلى نسخة المؤلف. وقد اعتمدت الباحثة گمايسين أربع نسخ أقدمها نُسخ تمّت في حياة المؤلف سنة 1143هـ.[43] ولم تتمكن من الحصول على نسخة المكتبة الوطنية بالجزائر المؤرخة بسنة 1142هـ، وهي التي اعتمدها شتريكر في نشرته. فيما اعتمد عمر أفـــا نسخة مؤرخة بسنة 1168هـ، أي بعد وفاة المؤلف بست سنوات، مع نسختين أخريين، فضلا عن نسخة شتريكر المطبوعة.

❖ **منهج التحقيق**[44]

ذكر أفا في نشرته اعتماده المنهج المكون من العناصر الآتية:

- المقارنة بين النسخ في قوله: "قارنا بين النسخ، وأشرنا في الهوامش إلى الاختلافات الواردة في النسخ المعتمدة، وأثبتنا الحالات الصحيحة في صلب المتن".
- كتابة النص الشعري مطابقا لنظيره في الأصل، مع استعمال علامات الترقيم.
- الاهتمام بالجانب اللغوي المتطور، مع التركيز على الألفاظ المندثرة من اللغة الأمازيغية.. مع شرح الألفاظ الأمازيغية المبهمة بالعربية، وإنشاء معجم أمازيغي عربي للمصطلحات والتراكيب...

هكذا تمشّى المحقق في عمله. ويظهر اعتناء المحقق بالمقابلة بين النسخ بغية تركيب نص أقرب ما يكون إلى نسخة المؤلف، فأخرج متنا أمازيغيا واضحا مرقمة

---

[41] گمايسين، **العقيدة والتصوف**، 411.

[42] **بحر الدموع** (نشرة عمر أفا)، 14. توجد عدة نسخ في المغرب والجزائر وفرنسا بالمكتبة الوطنية في باريس وإكس أن بروفانس ولايدن في هولندا.

[43] وقفتُ في خزانة والدي رحمه الله على نسخة عتيقة كتبت سنة 1144هـ أي في حياة المؤلف، مع كتابي الحوض والنصيحة. وهي في الأصل في ملك جدي أحمد بن إبراهيم حيث جاء في تملّكه ما نصه: "هذا الكتاب أشلحي أوزال. الفقير الضعيف أحمد بن برهيم نيت طالب". جاء في آخرها: "كمل بحمه الله وحسن عونه على يد الضعيف المذنب الخاطئ ويرجو غفران ربه في يوم الأربعاء الكامل ستة عشر يوما من شهر الله شعبان عام 1144 قاله كاتبه عفا الله عنه محمد بن عبد الله بن لحسن الأزناگي ثم الحميدي كان الله له ءامين".

[44] لا يوجد إلى حدود كتابة هذه الأسطر كتاب أو دليل أو مقال عن قواعد تحقيق المخطوطات الأمازيغية وإشكالاتها ومسائلها وما إليه مما يعترض المتعاملين مع المخطوطات، بل اعتماد محققي هذه النصوص اليوم على ما هو مبسوط في كتب التحقيق العربية.

أبياته مع الترجمة العربية إلى جواره. لكن ندرة شكل الألفاظ وغيابه الكبير جعل النص شبه مبهم، ولو ضُبِطَ بالشكل لكان قريب المتناوَل ميسّرا للمتكلّمين بالأمازيغية وغيرهم. أما الهامش، فقد أثبت فيه الفروق بين النسخ في الغالب، من دون الاعتناء بغير ذلك مثل تخريج الآيات والأحاديث والأقوال.. أما الفهارس فهي قليلة جدا لا تسعف القراء في التماس مظانهم في النص، حيث اقتصر على فهرس المصادر والمراجع وملحق ضمّ معجم المصطلحات وفهرس المحتويات.

وبخصوص منهج كمايسين، فقد اعتمد على العناصر الآتية:

- المقابلة بين النسخ.تقول المحققة: "... فقد ارتأيت الاكتفاء بثلاث نسخ، هذا دون أن أغفل عقد مقابلة بين هذه النسخ الثلاث وبين النسخة المطبوعة التي قام شتريكر بنشرها بالحروف العربية مع ترجمتها إلى اللغة الفرنسية. هذا في محاولة مني بذل أقصى الجهد لإخراج النص كما وضعه المؤلف".[45]

- الترجمة: كانت وسيلة لتحقيقه بتعرّف اقتباساته ومصادره. تقول نفس الباحثة: "عمدت في البداية إلى ترجمة نص بحر الدموع من اللغة الأمازيغية إلى اللغة العربية، ثم أخذت هذا النص المترجَم وحاولتُ قدر المستطاع العودة به إلى مصادره الأصلية التي اعتمدها الناظم".[46]

- التخريج: بردِّ النصوص المختلفة إلى أصولها مثل الآيات والأحاديث والأقوال... مع الترجمة للأعلام الواردة في النص.

- الشرح: بإلقاء الضوء على بعض العادات المعروفة في سوس...

وبالنظر في عمل المحققة، نلفيه عملا مزدوجًا فيه اعتناء بنصين معا: نص مترجَم عربي في 68 صفحة (ص. 421-489)، ونص أصلي أمازيغي في 37 صفحة (ص. 490-563)، حيث كانت الترجمة هنا قنطرة للعبور إلى النص الأمازيغي؛ وهو عمل شاق مضنٍ، والنتيجة تحقيق نصين في الحقيقة، لا نصا واحدا. وقد اقتضى اشتغال المحققة بنصين صنع هامشين: للنص العربي هامش خصص لما ذكر من تخريج وترجمة للأعلام وشرح للألفاظ، وبعده هامش لنظيره الأمازيغي خُصِّص كله – خلا هامشًا – للمقابلة بين النسخ؛ وكلا النصين مفيد في بابه. فلو عمدت المحققة إلى دمجهما في واحد – على طريقة النشرة الأخرى – لرفد أحدهما الآخر، ولكفى القارئ جهد الانتقال

[45] كمايسين، **العقيدة والتصوف**، 411.

[46] كمايسين، **العقيدة والتصوف**، 415.

بينهما فينة بعد الأخرى. كما عُزز النص بفهرس الآيات والأحاديث والمصادر والمراجع والمحتويات.

مهما يكن، فعمل هذه النشرة ذو بال في خدمة نص أمازيغي مشتهر على الألسنة قبل الكتب، من حيث الدراسة العلمية الضافية عنه وترجمته وتحقيقه، ما يجعل هذه النشرة أفضل من نظيرتها في ما ذكر.

❖ **طريقة الكتابة**

من بين المسائل التي تطرح في نشر المخطوطات الأمازيغية طريقة الكتابة بالحرف العربي، وهذه تستوجب التوقّف عندها، حيث قال ابن خلدون حين تعرّضه لتاريخ "**البربر**" باصطلاحه ما يلي: "لما كان كتابُنا [العبَر] مشتملًا على أخبار البربر وبعض العجم، وكانت تَعْرِضُ لنا في أسمائهم أو بعض كَلماتهم حروف ليست من لغة كتابنا، ولا اصطلاح أوضاعنا، اضطُررنا إلى بيانه"؛[47] فخلص إلى الخطة الآتية في قوله: "فكذلک رسمتُ أنا كلّ حرف يتوسّط بين حرفين من حروفنا، كالكاف المتوسّطة عند البربر بين الكاف الصّريحة عندنا، والجيم أو القاف، مثل: اسم بلكين، فأضعها كافا وأنقّطها بنقطة الجيم واحدة من أسفل، أو بنقطة القاف واحدة من فوق أو اثنتين، فيدلّ ذلک على أنّه متوسّط بين الكاف والجيم أو القاف، وهذا الحرف أكثر ما يجيء في لغة البربر".[48] وقد اعتمد المؤلف الحرف العربي في كتابة النصوص المكتوبة كذلك في الأصل، ولم يستعمل حرف تيفِنّاغ. وتتعدد طرق استعمال الحرف العربي في كتابة الأمازيغية إلى أربع طرق هي:[49]

1. استعمال الشكل بدون اعتماد حروف اللين في الغالب (طريقة قديمة)، مثال: إنَّ طَلْبْنْغْإِݣَانْ أَسُوسّ: ترجمته قال فقيهنا السوسي.

2. استعمال الهمزة متبوعة بحروف اللين (الستينيات والسبعينيات)، مثال: ءينَّا طَالْبْ -نْغْءيݣَانْءوُسُوسْ.

3. استعمال الهمزة فوق حروف اللين وإسقاط العارضة والشكل (الثمانينيات والتسعينيات). مثال: ئنا طالب نغيݣانؤسوس.

[47] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس خليل شحادة (بيروت: دار الفكر، 1988)، 44/1.

[48] ابن خلدون، **المقدمة**، 44/1.

[49] ينظر: **أخبار سيدي إبراهيم الماسي**، تحقيق عمر أفا (الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2004)، 19.

4. إسقاط الهمزة والعارضة واستعمال حروف اللين (بعد عام 2000م)، وهي قليلة الانتشار.

فما الطرق المعتمدَة في النشرتين؟

ذكرتْ گمايسين أن نساخ المخطوطات الأمازيغية "يكتبون بالحرف العربي، هذا مع عدم معرفتهم بقواعد النحو في لغتهم إلا بطريقة حدسية غامضة".[50] فمثلا يدمجون كلمات في كلمة أو كلمتين، مثلا يكتبون: "أدَسعْفُو إلاهي"، بدل "أدْ أسْ ئعْفُو ئلاهي"، أو "إنَّئسْمْگْ" بدل ئ"نَّا يْسْمْگْ"... وقدَ اختارت گمايسين في إعادة كتابة المخطوط طريقةَ محمد شفيق[51] المتمثلة في السمات الآتية:[52]

- بما أن الأمازيغية لا مدَّ فيها، فقد اعتمدت المحققة حروف العلة (و ا ي) مكان الحركات، فضلا عن الشكل.
- توجد ياءات وواوات لم تأت للتحريك لأنها حروف قائمة بذاتها.
- الهمزة لا تنطق قاطعة في الأمازيغية إلا في أول الجملة.
- الكاف (گ) المثلثة التنقيط تطق كافا فارسية (G)، وتسمى كافا معقودة.
- ضرورة التمييز بين الزاي المرققة (ز)، والزاي المفخمة (ژ) مثال: ئزْرِي [= فعل: مَرّ، وهو اسم لنبات الشيح أيضا]، وئژْرِي [= البصر].
- وبين الجيم المرققة (ج)، والجيم المفخمة (چ)، مثال: ئجًّا [= طيّب الرائحة]، وئچًّا [= نتن الرائحة].

وقد توسّل عمر أفا في نشرته بالطريقة رقم 3،[53] مع بعض الاختلاف تجلى في تخلي هذه النشرة عن الشكل واعتماده في النشرة الأولى. ومن وجهة نظري، فقد وجدت صعوبة في قراءة المتن أحيانا بفعل غياب الشكل في نشرة عمر أفا، وهو ما قلّ في نشرة گمايسين.

[50] كمايسين، **العقيدة والتصوف**، 416.

[51] في كتابيه: **المعجم العربي الأمازيغي** (الرباط: منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 1990)، 1/22-33، **وأربعة وأربعون درسا في اللغة الأمازيغية** (الرباط: النشر العربي الإفريقي، 1991)، 7-12.

[52] كمايسين، **العقيدة والتصوف**، 417.

[53] **بحر الدموع** (نشرة عمر أفا)، 15-16.

وقد اقتضى النص الأمازيغي ترجمته[54] إلى اللغة العربية لأول مرة، حيث صدّرت گمايسين نشرتها بدراسة ضافية، ثم أثبتت الترجمة العربية يتلوها المتن الأمازيغي. في حين قام بالترجمة في نشرة أفا المترجم إبراهيم شرف الدين. ولتقريب النصّين معا للقارئ، أثبتت نشرة عمر أفا المتن الأمازيغي إلى جوار ترجمته في كل صفحة، وهي طريقة مفيدة في اطلاع القارئ على النصين معا في الوقت نفسه، وتلمّس مقابل الكلمات في كل لغة، فضلا عن إثبات كل شطر في سطر كما ورد في المتن الأمازيغي وقدرها 656 شطر، وهو ما ينتفي في نشرة گمايسين التي تقدّمت فيها الترجمة على الأصل، وتم اعتماد طريقة حلّ المنظوم، أي كتابة النظم نثرا. وسعى أحد شعراء سوس الكبار إلى نظم "بحر الدموع" في محاولة لترجمته شعرا، فترجم مقدمته في ثمانية أبيات منها:

يقول العبيّد الهوزالي مَحمــدا   هو ابن علي السوسي منشًا ومحتدا
لقد طلب الأحباب مني مؤلَّفا   بوعـــــظ لأدواء القلوب به شفـــا
بنظم بليـــغ مازغيٍ لسانــــه   بديع عجيب الصوغ عذب بيانــــه

وقال بعدها: "وتبين لي وأنا أحاول العبور أن بحر الدموع طويل وعريض وعميق.. فعدلت عن النظم إلى النثر، واغترفت غَرفةً واحدة من بحر الدموع حاولت فيها شرح وترجمة وتأصيل ما استطعت مما اشتملت عليه هذه الغَرفة من درر وغرر هذا البحر".[55]

تذكير بما تقدم وفتح للأفق

حاولت الأسطر السالفة إنجاز قراءة انتقائية في المخطوطات الأمازيغية من خلال عنصرين أساسين هما: الفهرسة والنشر، فخلصت إلى أن العمل فيهما ما يزال محتاجا إلى جهود حثيثة لمعرفة الموجود من المخطوطات من وجه، والعكوف على دراستها ونشرها من وجه آخر. وهنا يفتح البحث آفاقا رحبة لمريدي العنصرين المنوّه بهما، حيث ما يزال المنجز فيهما بكرا وأوليا، وما تزال كثرة كاثرة من المخطوطات الأمازيغية محتاجة إلى العمل الكثير، فهذه المخطوطات لم تنلْ حظَّها بعد في الجامعات[56] والمؤسسات العلمية في المغرب، كما لم تحظ بعد بنصيب لدى المحققين

[54] تحتاج ترجمتا بحر الدموع إلى متخصصين في الترجمة من أجل تمحيص ترجمتي النشرتين والوقوف على المحاسن والمآخذ.

[55] عبد الله التتكي، "غرفة من بحر الدموع"، ضمن **العلامة محمد بن علي أكبيل**، 201.

[56] من بين مشاريع أطروحات الدكتوراه التي اقترحت عليّ للإشراف عليها خلال السنة الفارطة، لم يقترح عليّ أي مخطوط أمازيغي رغم ذكره في المحاور التي حددتها.

والمتهمِّمين بالتراث المخطوط في المغرب، فمثلا لم ينشر بعد الجزء الثاني من الحوض لأوزال ولا كتابه النصيحة، ومخطوطات المختار السوسي وأخيه عبد الله وطائفة أخرى من المؤلفين تنتظر دورها.. ولا يوجد لحد الآن مشروع علمي أو سلسلة كتب تتبنى نشر هذه المخطوطات وتقريبها من عموم القراء.. ما يوجد في ساحة النشر هو جهود فردية لا غير. نعم توجد جائزة المخطوط الأمازيغي التي ينظمها المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية وهي خطوة رائدة، لكن المطلوب تعزيزها بجائزة في نشر هذه المخطوطات، ودعم المشتغلين بها وتشجيع آخرين على الاهتمام بها، وترسيخها في الدرس الجامعي والعلمي بالمغرب في سياق الاهتمام بالمخطوطات المكتوبة بالحرف العربي في المغرب والغرب الإسلامي مثل المخطوطات الموركسية والعبرية والإفريقية.. هذه بعض الآفاق التي تبدو هامة في هذا الباب، والله الموفق للصواب.

البيبليوغرافيا

ابن خلدون، عبد الرحمان. **المقدمة**. ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس خليل شحادة. بيروت: دار الفكر، 1988.

أخبار سيدي إبراهيم الماسي. تحقيق عمر أفا. الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2004.

اشماخي، براهيم وسليمان. **يغاسّرا- د- يبريدن- د- يدْرارنْ ينْفوسّن مامُويمَلْتَ س تمْازِيغْتْ**، تأليف قصور ومسالك جبال نفوسة، ألفه باللغة الأمازيغية إبراهيم أو سليمان اشماخي من كتّاب إيفران، نشر وتعريب محمد حمام. الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2004.

أفا، عمر. **الدليل الجذاذي للمخطوطات والوثائق الأمازيغية - المصادر المكتوبة بالحرف العربي في منطقة سوس**. الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية. 2015.

______. "المخطوطات والوثائق الأمازيغية المكتوبة بالحرف العربي في بلدان المغارب وسيوة بمصر: أسلوب الأداء وأنواع الخطوط". **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط** 34 (2014).

أفا، عمر ومحمد المغراوي. **الخط المغربي تاريخ وواقع وآفاق**. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، 2007.

بنبين، أحمد شوقي. **دراسات في علم المخطوطات والبحث الببليوغرافي**. مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 2004.

بوزيد، أحمد. "المخطوط الأمازيغي: مجالات ومضامين". ضمن **المخطوط الأمازيغي: أهميته ومجالاته**، تنسيق محمد حمام. الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2004.

التتكي، عبد الله. "غرفة من بحر الدموع". ضمن **العلامة محمد بن علي أكبيل الهوزالي رائد ترجمة العلوم الشرعية إلى الأمازيغية**. الدار البيضاء: منشورات المجلس العلمي المحلي لتارودانت، 2019.

الراضي، اليزيد. "العلامة أكبيل ودور الأمازيغية في خدمة الإسلام". ضمن **العلامة محمد بن علي أكبيل الهوزالي رائد ترجمة العلوم الشرعية إلى الأمازيغية**. الدار البيضاء: منشورات المجلس العلمي المحلي لتارودانت، 2019.

شفيق، محمد. **المعجم العربي الأمازيغي**. الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، 1990.

______. **أربعة وأربعون درسا في اللغة الأمازيغية**. الرباط: النشر العربي الإفريقي، 1991.

قادري، محمد. **فهرس المخطوطات العربية الأمازيغية**. الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 2005.

كمايسين، خديجة. **العقيدة والتصوف في فكر محمد بن علي أوزال**. الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2015.

المخطوط الأمازيغي: أهميته ومجالاته. تنسيق محمد حمام، سلسلة الندوات والمناظرات رقم 1. الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2004.

المرتضى الزبيدي، محمد بن محمد. **تاج العروس من جواهر القاموس**. القاهرة: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1994.

المكتبة الوطنية للمملكة المغربية. **فهرس المخطوطات الأمازيغية**. سلسلة فهارس. الرباط: طباعة Le messager.com، 2015.

مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية. **فهرس المخطوطات العربية والأمازيغية**. سلسلة فهارس رقم 1. الدار البيضاء: منشورات مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 2005.

الهاطي، محمد. **المخطوط الأمازيغي في المجال السوسي**. الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2015.

Van den Boogert, Nico. *Catalogue of the Berber Manuscripts in the Library of Leiden University*. Leiden: Legatum Warnerianum in Leiden University, 2002.

ملحقـــــات

الملحق ألف

من إعداد خزانة مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية بالدار البيضاء

Fondation du Roi Abdul Aziz Al Saoud pour les Etudes islamiques et les Sciences Humaines – Casablanca

Publications marocaines et manuscrits en langue amazighe disponibles à la Fondation

Textes narratifs

1. **Abenrousse, Khadija.** Imnyi amggaru: kra n umiyn d tullisin zg taskla tamadlant. Marrakech: Publication Association Socioculturelle Imal, 2010. - 1 vol. (120 p.): couv. ill.; 18 cm.
2. **Aberdazzou, Abdellah. (1956-....)** Igdad n wury: tullisin d tinfusin i warraw n tmaziyt. Agadir: Publications Tirra, 2019. - (85 p.)
3. Adlis n tskla, timstiyin / [D. Azdoud, L. Fouad, A. Assid, et al.] Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2017 (Rabat: impr. El Maarif Al Jadida). - 1 vol. (424 p.): Ill., couv. ill.; 24 cm. (*Texte amazigh et commentaires en français*)
4. **Aguersoul, Khalid.** Aghal n taymmat: ungal. Rabat: Marsam, 2017. - 1 vol. (71 p.): couv. ill.; 21 cm.
5. **Aguersoul, Khalid.** Aghuri n urtum: ungal. Agadir: Publications Tirra, 2015 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (104 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Texte amazigh en caractères latins*)
6. **Ait Bahha, Zohra.** Marsighd. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, DL 2013. - 1 vol. (46 p.): couv. ill.; 22 cm.
7. **Ait Berkouch, Aksil.** Ifursln n utwan: tullisin d idrisn yadn. Agadir: Publications Tirra, 2017. - 1 vol. (106 p.): couv. ill.; 20 cm.
8. **Aït Jeddi Afalkay, Jamal.** Aztta s iskkiln: Tullisin d umiyn. [Agadir : s.n.], 2011 ([Ayt melloul]: Centre imprimerie). - 1 vol. (64 p.): couv. ill.; 18 cm.
9. **Aït Jeddi Afalkay, Jamal.** Illis n tahrra: ungal. Agadir: Publications Tirra, 2019. - (139 p.)

10. **Ait Salah, Salah.** Asdlfu g iziti n tggucra: tullisin. [Agadir]: Publications Tirra, 2016 (Rabat: Dar Assalam). - 1 vol. (100 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Texte amazigh en caractères latins et tifinaghs*)

11. **Ait Salah, Salah.** Ibrzzuyn n talla: tullisin tussimin. Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (64 p.): couv. ill.; 20 cm.

12. **Ait Salah, Salah.** Tujjut n irifi : tullsin. Agadir: Publications Tirra, 2014 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (100 p.): couv. ill.; 19 cm. (*En caractères latins et en tifinaghs*)

13. **Ait Hssaine, Said.** Imkkurarn n yid d tullisin yadn: tullisin. [Agadir]: [Publications Tirra], 2016 (Ait Melloul: Centre Imprimerie). - 1 vol. (49 p.): couv. ill.; 21 cm.

14. **Akounad, Mohamed. (1950-....)** Taghufi n umiyn : tullisin. Agadir: Publications Tirra, 2015 (Rabat: impr. Dar Assalam). - 1 vol. (130 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Texte en caractère tifinagh et latin*)

15. **Akounad, Mohamed. (1950-....)** Tamurt n ilfawn: ungal. [S. l.: s. n.], 2012 (Rabat: Imprimerie Dar Assalam). - 1 vol. (205 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Texte amazigh en caractères latins*)

16. **Akunad, Muhemmad. (1950-....)** Ijjigen n tidi : ungal. [S.l. : s.n.], 2007 (Agadir: impr. al-Aqlam). - 1 vol. (163 p.): couv. ill. en coul.; 20 cm. (*Texte berbère en caractères latins*)

17. **Akunad, Muhemmad. (1950-....)** Tawargit d imik. Rabat: Editions et impressions Bouregreg, 2002. - 1 vol. (158 p.): couv. ill. ; 19 cm.

18. **Al Maddam, Omar.** Anebdu. Dar El Kebdani: Tizrigin n tmesmunt ayt Said i ydles d tyumi, 2014. - 1 vol. (136 p.): couv. ill.; 20 cm.

19. **Al Maddam, Omar.** Tudart n yergel: ungal. Dar El Kebdani: Tizrigin n tmesmunt n ayt said i yedles dtyumi, 2018. - 1 vol. (165 p.): couv. ill.; 20 cm.

20. **Alahyane, Ayad. (1970-....)** Yan usggwas g tzgi : ungal. Agadir: [s.n.], 2012 (Agadir: Souss Impression). - 1 vol. (182 p.); 21 cm.

21. **Amakha, Abdeslam.** Ir n wasif : tullisin. Ait Melloul: [s.n.], 2012 (Ait Melloul: centre imprimerie). - 1 vol. (80 p.): couv. ill.; 16 cm. (*Textes amazighs en caractères latins et en caractères tifinagh*)

22. **Amakha, Abdeslam.** Tawala n yidaggwn: ungal (roman). Agadir: Publications Tirra, 2019. - (189 p.).

23. **Amakha, Abdeslam.** Tumrt n tglgad: ungal. [Agadir]: Publications Tirra, 2016 (Rabat: Dar Assalam). - 1 vol. (140 p.): couv. ill.; 19 cm.

24. **Amazigh, Ali. (1960-....)** Tudunin war itizyen: tudart n temzi n Ali Amazigh: tihuja tiqudadin s tmazight n arif. Maroc: [s.n], 2013 (A l'étranger). - 1 vol. (125 p.): couv. ill.; 20 cm.

25. **Amennou, Abdellah.** Askarn n tkssad: tullisin [nouvelles]. [S.l. : s.n.], 2011 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (70 p.): couv. ill.; 16 cm. (*Textes amazighs en caractères latins et en caractères tifinagh*)

26. **Amourry, Hassan Oubrahim. (1964-....)** Isdram: tullisin. Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (80 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Texte Amazighe en caractère latin et tifinaghe*)

27. **Amourry, Hassan Oubrahim. (1964-....)** Nttat: tullisin. Agadir: Publications Tirra, 2019. - (112 p.). (*Texte amazigh en caractères latins*)

28. **Amourry, Hassan Oubrahim. (1964-....)** Tamawayt n darny: ungal. Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (126 p.): couv. ill.; 19 cm.

29. **Amourry, Hassan Oubrahim. (1964-....)** Tamyra n infcadn: tullisin. [Agadir]: Tirra, 2016 (Rabat: Dar Assalam). - 1 vol. (99 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Texte amazigh en caractères latins*)

30. **Amourry, Hassan Oubrahim. (1964-....)** Tirsal n umrsal: tullisin. Agadir: Publications Tirra, 2016 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (78 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Texte berbère en caractères latins et tifinaghs*)

31. Ankkis n mass anssixf n uskkim anamur n izrfan n ufgan mnid n iskkimn n ub?laman. Rabat: CNDH, 2014.

32. **Apulée. (ca. 0125-0180)** [Aghyul n wurgh] / Lucius Apuleius; [trad. par] Mohamed Akounad et Mohamed Oussous. Rabat: Institut royal de la culture Amazighe, 2013. - 1 vol. (345 p.): couv. ill. ; 24 cm.

33. **Arouhal, Khadija. (1979-....)** Aggu n twargit: tullist s tmazight. Casablanca: La croisée des chemins, DL 2010. - 1 vol. (46 p.): couv. ill.; 18 cm.

34. Astara n tanit takifalt: ungal / Ahmed Boukous; traduction Larbi Moummouch Rabat: IRCAM, 2020.

35. **Azergui, Lhoussain.** Aghrum n ihaqqaren. Rabat: Editions IDGL, 2005. - 1 vol. (68 p.); 21 cm. (*Texte berbère en caractères latines*)

36. **Bahloul, Fatima.** Tawnza: ungal. [Agadir]: Tizrigin n tirra, 2011. - 1 vol. (78 p.); 18 cm. (*Texte amazigh en caractères latins.*)

37. **Bakki, Abdelhakym. (1986-....)** Abrid amllal. [S.l.]: [s.n.], 2017 (Tanger: Slaiki Akhawayne). - 1 vol. (115 p.): couv. ill. ; 21 cm.

38. **Bakki, Abdelhakym. (1986-....)** Sidi hmmu d wuday: ungal. [S.l.]: [s.n.], 2016 (Tanger: Slaiki Akhawayne). - 1 vol. (93 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Texte amazigh en caractère latin et en tifinagh*)

39. **Bazhar, Fatima.** Islan: ullis. Agadir: Publications Tirra, 2015. - 1 vol. (69 p.): couv. ill.; 19 cm.

40. **Belcaid, Mohamed.** Asmam i tadsa g uzuzzr n imttawn. Agadir: Publications Tirra, 2014. - 1 vol. (72 p.): couv. ill.; 18 cm. (*Textes amazighs en caractères latins et tifinaghs*)

41. **Belcaid, Mohamed.** Isksal n trkkakt: tullisin tussimin. Amayyur Agadir: Publications Tirra, 2016 (Rabat: Dar Assalam). - 1 vol. (70 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Texte berbère en caractères latins et tifinaghs*)

42. **Belgharbi, Saïd.** Asfiget. Berkane: Trifagraph, 2008. - 1 vol. (83 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Titre parallèle en caractères tifinaghs*)

43. **Belgharbi, Saïd.** Nunja tanecruft n izerfan. Oujda: Al Anwar al Magharibia, 2009. - 1 vol. (57 p.); 20 cm.

44. **Belgharbi, Saïd.** Tariwriwt n raxart: tinfas. [S.l.: s.n], 2015 (Oujda: Hilal impression). - 1 vol. (90 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Texte amazigh en caractère latin*)

45. **Ben Daouch, Lhcen Ziri** Aghrrabu: tullisin. Agadir: Publications Tirra, 2015 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (57 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Textes amazigh en caractères latins*)

46. **Benamara, Hassane.** Tanfust : recueil de récits amazighes de Figuig. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2007. - 1 vol. (161 p.); 24 cm. (*Textes berbères en caractères latins tifinaghs*)

47. **Bouadidi, Omar.** Adil n isrdan: roman. Rabat: IRCAM, 2011. - 1 vol. (270 p); 21 cm.

48. **Bouhouili, Yahia Yidir.** Gr tillas d tifawt: ungal. Agadir: Tamaynut Dcheira, 2015 (Inzeggan: Impr. Al Wouroud). - 1 vol. (93 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Texte amazigh en caractères latins. Préface en tifinagh*)

49. **Boutaleb, Malika.** Tidda: tullisin. Agadir: Publications Tirra, 2015 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (88 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Textes amazigh en caractères latins et tifinaghs*)

50. **Boutssaid, Elhassane.** Tamgra n tiggas: tullisin. Agadir: Publications Tirra, 2015 (Rabat: impr. Dar Assalam). - 1 vol. (90 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Textes en caractères Tifinagh et latins*)

51. **Bouyaakoubi, Lahoucine. (1974-....)** Igdad n wihran: ungal. [S.l.: s.n.], 2010 (Casablanca: Imprimerie Sidi Moumen). - 1 vol. (100 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Texte en caractères latins*)

52. **Bouzaggou, Mohamed. (1966-....)** Ifri n? una: [tinfas]. [S.l.: s.n.], 2006 (Berkane: Trifagraph). - 1 vol. (64 p.); 19 cm.

53. **Bouzaggou, Mohamed. (1966-....)** Jar u jar: ungal. [S.l.: s.n.], 2004 (Berkane: Impr. Trifagraph). - 1 vol. (80 p.); 20 cm.

54. **Bouzaggou, Mohamed. (1966-....)** Tudart dg undr: ungal. [S.l.]: [s.n], 2015 (Nador: Imprimerie Ikraa). - 1 vol. (144 p.): couv. ill.; 20 cm.

55. **Camus, Albert. (1913-1960)** Amksul: ungal. tamllazt n Khalid Aguersoul; izzri fllas Mohamed Oussous, Mohamed Akounad. Agadir: Publications Tirra, 2017 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (142 p.): portr., couv. ill.; 20 cm.

56. **Camus, Albert. (1913-1960)** Tasrka. traduction Larbi Moumouch. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2020. - 1 vol. (318 p.): couv. ill.; 21 cm.

57. **Dahou, Elhassane. (1985-....)** Azmummg n tillas: nouvelles. Casablanca: La Croisée des chemins, 2012. - 1 vol. (73 p.): couv. ill.; 18 cm.

58. **Dahou, Elhassane. (1985-....)** Tagat n talat mm igwntaf: ullis. Agadir: Publications Tirra, 2015 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (80 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Texte amazigh en caractères latins translittéré*)

59. **Diker, Zahra** Adryal n tagut: ullis. [Agadir]: [Publications Tirra], 2016 (Ait Melloul: Centre Imprimerie). - 1 vol. (82 p.): couv. ill.; 21 cm.

60. **Diker, Zahra.** Kiyyi d nttat d udffas: tullisin. Agadir: Publications Tirra, 2015 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (100 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Texte amazigh en caractères latins*)

61. **Diker, Zahra.** Tanawt n wuklan: ungal. Agadir: Publications Tirra, 2019. - (130 p.)

62. **Diker, Zahra.** Timmyit n ibkkadn: tullisin. Agadir: Publications Tirra, 2017 (Ait Melloul: Centre imprimerie Ait Melloul). - 1 vol. (76 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Texte amazigh en caractère latin*)

63. **Diker, Zahra.** Tiski tarjdalt: ungal. Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (216 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Texte amazighe en caractères latins*)

64. **Diker, Zahra.** Yuftn g tagant n isafarn: tullist n imzyann. [S.l.]: [s.n.], 2012 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (94 p.): couv. ill.; 19 cm.

65. **Dostoïevski, Fiodor. (1821-1881)** Bubuk d snat tullisin yadn: tullisin. asughl (traduction) n Salah Ait Salah Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (63 p.): couv. ill.; 20 cm.

66. **Doyle, Arthur Conan. (1859-1930)** Tamsksalt n uukrim: tullist. asuyl Moulaid Eladnani Agadir: Publications Tirra, 2017 (Rabat: Dar Assalam). - 1 vol. (86 p.): ill., couv. ill.; 19 cm.

67. **Dumas, Alexandre. (1802-1870)** Tajddigt tasggant: ungal. amalaz Salah Agram Agadir: Publications Tirra, 2019. - (178 p.)

68. **Eddahouz, Mohamed. (1983-....)** Tiwargiwin jlanin: Rêves perdus: roman. Rabat: Marsam, cop. 2016 (Rabat: Imprimerie Bouregreg). - 1 vol. (58 p.): couv. ill.; 18 cm.

69. **Efkkeirne, Ahmed.** Timdlt n tufrayin: tullisin. Agadir: Publications Tirra, 2017 (Rabat: Dar Assalam). - 1 vol. (70 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Texte amazigh en caractère latin et en tifinagh*)

70. **El Baz, Yasmine.** Tiram n tmazirt taqbilt n Ait Souab. [révision du texte] Elhoussine Ouaazzi Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2005. - 300 p. (*Ouvrage en Tifinaghe*)

71. **El Faqih, El Habib.** Aghrum irzagn: tullisin. [S. l.]: [s. n.], 2011 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (70 p.); 18 cm. (*Textes amazighs en caractères latins*)

72. **El Guejda, Khadija. (1990-....)** Ifssi y ismdal n wattan: Silence d'outre-tombe: nouvelles. Rabat: Marsam, cop. 2016 (Rabat: Imprimerie Bouregreg). - 1 vol. (47 p.): couv. ill.; 18 cm.

73. **El Guejda, Khadija. (1990-....)** Nkkin d yid d uwliwl: tullisin. Agadir: Publications Tirra, 2017 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (78 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Titre et Textes amazigh en caractère latin et en tifinagh*)

74. **El Guejda, Khadija. (1990-....)** Tisatin: ungal. Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (148 p.): couv. ill.; 19 cm.

75. **El Hachmi, Mohamed.** Martcika. [Dar El Kebdani]: Tizrigin n tmesmunt ayt Said i ydles d tyumi, 2012 (Oujda: impr. Al Anouar al-magharibia). - 1 vol. (67 p.); 20 cm.

76. **El Kadaoui, Mustafa.** Ussan indryen sadu lalla turtut: [ungal]. Nador: [s.n.], 2017. - 1 vol. (166 p.): couv. ill.; 21 cm.

77. **El Mahroug, Saïd. (1946-1994)** Arsd: ungal / Saeid Sifaw Elmahrug; asuyl Salah Agram Marrakech: Publication Association socioculturelle Imal, 2010. - 1 vol. (128 p.): ill., couv. ill.; 18 cm. (*Texte en caractères tifinagh et latins*)

78. **Elaaqili, Mohamed.** Tawkka g tisnt: tullisin. Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (68 p.): couv. ill.; 19 cm.

79. **Eladnani, Moulaid.** Ha tudrt.. had amarg nns: ungal. Agadir: Publications Tirra, 2015 (Rabat: impr. Dar Assalam). - 1 vol. (116 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Texte amazigh en caractère latin*)

80. **Eladnani, Moulaid.** Inadan n wadan: ungal. Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (118 p.): couv. ill.; 19 cm.

81. **Elfaqyr, Ettayib.** Inis d... inasiwn, d uzizn n yimariwn -ny abrid yr titt n urwass-: kra n tullisin d idrisn isklann yadnin. Agadir: Publications Tirra, 2016 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (108 p.): couv. ill. ; 21 cm.

82. **Elguejda, Khadija.** Tigurrma illsn: ungal. Agadir: Publications Tirra, 2019. - 200 p.

83. **Elmanchouri, Abdellah. (1963-....)** Amya ig urgiy cukri = هكذا حلمت شكري. Tanger: Slaiki Frères, 2008. - 1 vol. (70 p.); 21 cm. (*Textes en caractères latins et arabes*)

84. **Elmannani, Abdellah. (1976-....)** Kra n trfas: tullisin [nouvelles]. Aït Melloul: Centre imprimerie, 2013. - 1 vol. (70 p.): couv. ill.; 18 cm.

85. **Faiz, Fatima.** Tamayt g uftas n tayri: micronouvelles. Agadir: Publications Tirra, 2019. - (83 p.)

86. **Faiz, Fatima.** Udmawn : tullisin. Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (114 p.): couv. ill.; 19 cm.

87. **Farras, Fadma.** Askwti n tlkkawt: ungal. Agadir: Publications Tirra, 2017 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (114 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Texte amazigh en caractère latin*)

88. **Farras, Fadma.** Ddaw ucdad ntcaga nnm: ungal. Agadir: Publications Tirra, 2015.

89. **Farras, Fadma.** G ucdad n tcaga nnm: ungal. Agadir: Publications Tirra, 2015 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (89 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Texte amazigh en caractère latin*)

90. **Farras, Fadma.** Igwntrn d ifayrn : ungal. Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (188 p.): couv. ill.; 19 cm.

91. **Farras, Fadma.** Izwuln n tffuyla: tullisin. Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (70 p.): couv. ill.; 19 cm.

92. **Farras, Fadma.** Tikrkas d uggar: tullisin. [préface Mohamed Oussous] [Agadir]: [Publications Tirra], 2016 (Ait Melloul: Centre Imprimerie). - 1 vol. (76 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Texte berbère en caractères latins*)

93. **Ferhat, Saïda.** Izuran. [préface de Ahmed Skounti]. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2011. - 1 vol. (84 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Texte en caractères latins et tifinagh*)

94. **Fouad, Lahbib.** Tamadoust: dou ngh assouss. illustration Hassan Abarou. Rabat: Institut Royal de la CultureAamzigh, 2012. - 1 vol. (Non paginée (87 p.): ill.; couv. ill.; 27 cm. (*Texte complet en caractère Tifinagh*)

95. **Garhou, Daoud.** Adlalas: ungal / Dawd Garhou. Agadir: Publications Tirra, 2015 (Rabat: impr. Dar Assalam). - 1 vol. (159 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Texte amazigh en caractères latins et tifinagh*)

96. **Garhou, Daoud.** Tla d warraw ns: tullisin. [révision Mohamed Oussous] [Agadir]: Editions Tirra, 2010. - 1 vol. (116 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Texte en caractères tifinagh et latins*)

97. **Garhou, Mohamed. (1967-....)** Agatn y wanu: [tullisin]. [S.l.: s.n.], 2014 (Ait Melloul: Centre Imprimerie). - 1 vol. (90 p.): couv. ill.; 20 cm. (*En caractères tifinaghs et latins*)

98. **Gibran, Gibran Khalil.** Isr (nnbi). Rabat: Dar Assalam, 2014.

99. **Goughelt, Hicham Fouad.** Afran g tillas: tullisin tussimin. Agadir: Publications Tirra, 2017. - 1 vol. (64 p.): couv. ill.; 19 cm.

100. **Goughelt, Hicham Fouad.** Ajddar yadfutn: tullisin. Agadir: Publications Tirra, 2015 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (59 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Textes en caractères tifinagh et latins*)

101. **Haidar, Omar. (1979-....)** Ihaburn n tayyu: tullist. [S. l.: s. n.], 2011 (Centre imprimerie). - 1 vol. (66 p.); 19 cm. (*Textes amazighs en caractères latins et tifinaghs*)

102. **Haidar, Omar. (1979-....)** Tiwlafin: tawckint n tullisin. [S. l.: s. n.], 2012 (Centre Imprimerie). - 1 vol. (80 p.); 18 cm.

103. **Hannou, Abdelouahid.** Wi d-yudfen yer wazzarg ? / Ebdelwahed Hennu. [S.l.]: [s.n.], 2018 (Arouit: Imprimerie papetrie Al Quabas). - 1 vol. (75 p.): couv. ill.; 15 cm.

104. **Harrag, Mohamed. (1991-....)** Amnad g tudrt: nouvelles. Rabat: Marsam, 2014 (Rabat: impr. Bouregreg). - 1 vol. (55 p.): couv. ill.; 17 cm. (*En caractères tifinaghs. Titre en caractères tifinaghs*)

105. **Hrrag, Hicham. (1971-....)** Agadaz awassan. traduit par Abdelkrim Abbassi. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2017 (Rabat: impr. El Maarif Al Jadida). - 1 vol. (120 p.): couv. ill.; 24 cm.

106. **Hugo, Victor. (1802-1885)** Les mésirables / [Victor Hugo; traduction en tamazight de Rachid Najib] Rabat: IRCAM, 2010. - 1 vol. (220 p.); 24 cm.

107. **Idelmouden, Latifa.** Tin wussan n lalla tadrfit: tamdyazt-tasrit (poésie-prose). [S.l.: s.n.], 2013 (Agadir: Souss Impression). - 1 vol. (61 p.); 20 cm. (*Textes amazigh en caractère Tifinagh suivis du textes translittéré en latin*)

108. Ifadadn: tullisin / ouvrage collectif [Agadir]: Publications Tirra], 2014 (Ait Melloul: Centre Imprimerie). - 1 vol. (106 p.): couv. ill.; 19 cm. (*En caractères latins et tifinaghs. Titre parallèle en caractères tifinaghs*)

109. **Ifqqiren, Ahmad.** Inuraz ghrinin: tullisin. Agadir: Tirra, 2012 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (68 p.): couv. ill.; 17 cm.

110. **Ifqqiren, Ahmad.** Inuraz yrinin: tullisin. Agadir: Tizrigin n tirra, 2012 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (68 p.): couv. ill.; 18 cm. (*Texte amazigh en caractère latin*)

111. **Ikan, Khadija.** Titrit n tiwudc: ungal. [S.l.: s.n.], 2012 (S.l.: imrimerie Beaulieu). - 1 vol. (269 p.): couv. ill.; 22 cm.

112. **Iken, Ali.** Asekkif n inzaden. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2004. - 1 vol. (74 p.); 21 cm. (*Texte berbère en caractères latines et tifinaghs*)

113. **Irizi, Jamila.** Tafaska n trrugza: ungal. Agadir: Publications Tirra, 2017 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (86 p.): couv. ill.; 20 cm.

114. Iskwfal n wallas: tullisin / mannaw imallasn imzwura d imggura; ismun tadla ad Lahcen Zaheur. Agadir: Publications Tirra, 2017 (Rabat: Dar Essalam). - 1 vol. (110 p.): couv. ill.; 19 cm.

115. Islallayn n tmnyut: tiwngimin, idrisn, timagradin gzzulnin / [Abdellah Bouzandag, Faysal Muttaqi, Racida Buqlij, et al.] Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (74 p.): couv. ill.; 19 cm.

116. Istis n tzrzit: tullisin / [Agnaou, Farras, Eladnani, et al.] Agadir: Publications Tirra, 2015 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (82 p.): couv. ill.; 22 cm. (*Titre amazigh en caractère tifinagh et en latin translittéré*)

117. Izaylaln n tirra / asnmili n Jamal Ait Jeddi [Agadir]: Publications Tirra, 2016 (Rabat: Dar Assalam). - 1 vol. (90 p.): couv. ill.; 19 cm.

118. **Kafka, Franz. (1883-1924)** Ankad d wallasn yadn = Le verdicte et autre récits / Franz Kafka; asughl [traduit] par Larbi Moumouch [S.l.]: s.n.], 2009 (Agadir: Height copie). - 1 vol. (108 p.); 20 cm.

119. Kuzt tnfusin i kuz wadan / asuyl n Abdellah Elmannani. [Agadir]: Publications Tirra, 2016 (Rabat: impr. Dar Assalam). - 1 vol. (120 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Texte amazigh en caractères latins et tifinaghs*)

120. **Ladouzi, Bouchra.** Gr iman d imal: tawckint n tullisin. Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (80 p.): couv. ill.; 19 cm.

121. **Ladouzi, Bouchra.** Tabrat n yill: tullisin. Agadir: Publications Tirra, 2015 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (63 p.): couv. ill.; 21 cm (*Titre amazigh en caractères tifinagh et latins* (*translitteration*))

122. **Ladouzi, Bouchra.** Tislit n uyanim: d tullisin yadn: tullisin. Agadir: Publications Tirra, 2016 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (80 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Titre amazigh en caractère tifinagh et en latin translittéré*)

123. **Lahbib, Fouad.** Récit et calligraphies. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2005. - 1 vol. (77 p.): ill.; 26 cm. (*Texte berbère en caractère tifinagh.*)

124. **Laknasi, Habib.** Darat n udmawn: tullisin. Agadir: Publications Tirra, 2016. - 1 vol. (90 p.): couv. ill.; 21 cm.

125. **Laknasi, Habib.** Igusifn n twargit: ungal. Agadir: Publications Tirra, 2017. - 1 vol. (170 p.): couv. ill.; 20 cm.

126. **Laknasi, Habib.** Imnayn n umiy: tullisin. Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (80 p.): couv. ill.; 20 cm.

127. **Laknasi, Habib.** Ssus d isasan ann..!: roman autobiographique. Agadir: Publications Tirra, 2019. - (164 p.)

128. **Lasri, Brahim.** Ijawwan n tayri: ungal s tmazight / Lasri Brahim Amazigh. Marrakech: Publication de l'association Imal, 2008. - 1 vol. (80 p.); 18 cm.

129. **Lasri, Brahim.** Ismdal n tmagit: ungal / Brahim Lasri Amazigh [Rabat: s.n], 2012 (Rabat: imprimerie IDGL). - 1 vol. (162 p.); 19 cm. (*Texte en amazighs translitéré en latin*)

130. **Lasri, Brahim.** Tamyra n uccann: ungal (roman en amazighe) / Brahim Lasri Amazigh. Ait Melloul: Tamaynut Dcheira, 2017. - 1 vol. (140 p.); 19 cm.

131. **Lmarraki, Maysa Rachida.** Izrman n tadjst. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2006. - 1 vol. (95 p.); 21 cm. (*Texte berbère en caractères latins et tifinaghs*)

132. **Malek, Yassine.** Gr inzmlal n ibadan d uzmumg n tidt: tullisin tussimin (micro-nouvelles). Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (78 p.): couv. ill.; 19 cm.

133. **Malek, Yassine.** Taylayalt n iwizn: tullisin tussimin. Agadir: Publications Tirra, 2017 (Ait Melloul: Centre imprimerie Ait Melloul). - 1 vol. (56 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Texte amazigh en caractère latin*)

134. **Maupassant, Guy de. (1850-1893)** Kradt tullisin n Maupassant; asuyl [traduction] n Mohamed Bouhamdi. Agadir: Publications Tirra, 2016 (Rabat: Dar Assalam). - 1 vol. (80 p.): couv. ill.; 19 cm.

135. **Maupassant, Guy de. (1850-1893)** Tasddit; assoughl [traduction] Salima El Koulali Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2015. - 1 vol. (69 p.): couv. ill.; 24 cm.

136. **Mellou, Mustapha. (1982-....)** Tiwtmin yufn irgzn: nouvelles. Rabat: Marsam, 2013. - 1 vol. (72 p.); 18 cm.

137. **Mohajane, Mina.** Tuzut n ulili : tullisin. Agadir: Publications Tirra, 2015 (Ait Melloul: Centre imprimerie Ait Melloul). - 1 vol. (68 p.): couv. ill.; 22 cm. (*Texte amazighe en caractère latin et en tifinagh*)

138. **Moumouch, Larbi.** G umalu n wulawn insrn: tullisin tussimin. [S.l.: s.n.], 2015 (Agadir: Souss Impression). - 1 vol. (61 p.): couv. ill.; 17 cm. (*Textes amazighs en caractères Tifinagh et latins*)

139. **Moumouch, Larbi.** Tuss imil : tullisin tussimin. [Agadir]: Publications Tirra, 2016 (Rabat: Dar Assalam). - 1 vol. (58 p.): couv. ill.; 18 cm. (*Texte berbère en caractères latins et tifinaghs*)

140. **Mourabih, Lahoucine.** Azmul n usammy irzan: ungal. Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (215 p.): couv. ill.; 20 cm.

141. **Mourabih, Lahoucine.** Tacc lli d istmas: tullist. [Ait Melloul: Tazlgha n tirra i imaratn s tmazight, 2011. - 1 vol. (68 p.): couv. ill.; 16 cm.

142. **Moutaki, Faissal.** Gr iy w mdan: tullisin. Agadir: Publications Tirra, 2015 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (82 p.): couv. ill.; 18 cm. (*Texte amzigh en caractères latins et tifinaghs*)

143. **Nafia, Aziza.** Adfl d imttin d kra yaan|h [Texte]: nouvelles. Casablanca: La Croisée des chemins, 2012. - 1 vol. (99 p.): couv. ill.; 18 cm. (*Texte amzighe en caractère latin et en tifinagh*)

144. **Nafia, Aziza.** Tiwrmin n usyafa: tullisin tussimin. [Agadir]: Publications Tirra, 2016 (Rabat: Dar Assalam). - 1 vol. (70 p.): couv. ill.; 20 cm.

145. **Najib, Rachid.** Tawgrat. Casablanca: La Croisée des chemins, 2009. - 1 vol. (119 p.): ill.; 22 cm.

146. **Nisin, Aziz.** Agrud n turus: tullisin / Aziz Nisin; amalaz Salah Agram [Ait Melloul]: Publications ammas n Afr i usughl s tmazight, 2019. - 1 vol. (76 p.): couv. ill.; 19 cm.

147. **Nisin, Aziz.** Nkkwnin ighuyyal: [nouvelles] / [traduits du turc au berbère par Salah Agram Irti] Casablanca: Azetta, 2009. - 1 vol. (116 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Textes en caractères latins et tifinaghs*)

148. **Orwell, George. (1903-1950)** Tagduda n yimudar: ungal / [imalazn n twwuri ad Mlaid Eladnanni, Jamila Irizi; izzri f twwuri M. Oussous] Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (132 p.): couv. ill.; 20 cm.

149. **Oubaghaj, Rachid.** Tiylayalin n udrar: ullis. Agadir: Publications Tirra, 2015 (Rabat: impr. Dar Assalam). - 1 vol. (138 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Textes amazigh en caractères latins et e tifinagh*)

150. **Ouboubker, Ali.** Acucf iggi n tayyuyin n tisi: tullisin. Agadir: Publications Tirra, 2019. - (76 p.)

151. **Ouboubker, Ali.** Iriyn n iynan : tullisin. Agadir: Publications Tirra, 2017 (Ait Melloul: Centre imprimerie Ait Melloul). - 1 vol. (50 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Texte amazigh en caractère latin et en tifinagh*)

152. **Ouboubker, Ali.** Taggwst n yifrawn: ungal. Agadir: Publications Tirra, 2019. - (210 p.) (*Texte en caractère latin et en tifinagh*)

153. **Ouboulmane, Said.** Gar tamttudt: tinfusin. Rabat: Institut royal de la culture Amazighe, 2017 (Rabat: Impr. El Maarif Al Jadida). - 1 vol. (176 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Texte amazigh en caractère tifinagh*)

154. **Ouboutou, Hanane.** Tarragin n waggas: ungal. Agadir: Publications Tirra, 2017 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (120 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Texte amazigh en caractère latin*)

155. **Ouchna, Zayd.** Uddur n umur. Rabat: Ministère de la culture, DL 2007. - 1 vol. (105 p.); 23 cm. (*Texte berbère en caractères latins et tifinaghs*)

156. **Oudmine, Mohamed. (1976-....)** Asriddm g usirw n tagat: tullisin. [Agadir]: Publications Tirra, 2016 (Rabat: Dar Assalam). - 1 vol. (112 p.): couv. ill. ; 20 cm.

157. **Oudmine, Mohamed. (1976-....)** Asumd g udris ur ittyaran: tullisin tussimin. Agadir: Publications Tirra, 2016 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1vol (76 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Texte berbère en caractères latins et tifinaghs*)

158. **Oudmine, Mohamed. (1976-....)** Ifssi igiwal nnm ay nn inya ixf nns: tullisin. [S.l.: s.n.], 2014 (Rabat: impr. Dar Assalam). - 1 vol. (120 p.): couv. ill.; 19 cm. (*En caractètes latins et tifinaghs*)

159. **Ouhamo, Mohamed. (1973-....)** Amuddu d imttawn: tullisin. [S.l. : s.n.], 2014 ([Ait Melloul]: Centre imprimerie). - 1 vol. (95 p.): couv. ill.; 19 cm. (*En caractères latins et tifinaghs*)

160. **Ouhamo, Mohamed. (1973-....)** Gar tawargit: tullisin. [S.l. : s.n.], 2012 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (87 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Texte amazighe en caractère tifinagh*)

161. **Ouhamo, Mohamed (1973-....)** Izmaz n tergin = إيزماز ن تركين. [S. l.: s. n.], 2008 (Agadir: Al aqlam). - 1 vol. (48 p.); 22 cm. (*Textes amazighes en caractères latins*)

162. **Ouhamo, Mohamed. (1973-....)** Tifkkiwin : tullisin. Ait Melloul : Centre imprimerie, 2017. - 1 vol. (78 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Texte amazigh en caractère latin et en tifinagh*)

163. **Ouhamo, Mohamed. (1973-....)** Uccann ilsan tagut: tullisin. Agadir: Publications Tirra, 2015 (Rabat: impr. Dar Assalam). - 1 vol. (72 p.): couv. ill.; 20 cm (*Textes amazigh en caractères tifinagh et latins*)

164. **Ouhamo, Mohamed. (1973-....)** Udmawn ikdrurn. [S. l.: s. n.], 2010 (Centre Imprimerie). - 1 vol. (69 p.) ; 21 cm.

165. **Oussaid, Lahcen.** Tayri d tallst: ungal. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2011. - 1 vol. (222 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Texte en caractères latins et tifinagh*)

166. **Oussaid, Lahcen.** Turtut n yidil: tadla n tullisin. Fès: Editions Approches, 2020. - (83 p.) (*Texte en caractères latins et tifinagh*)

167. **Oussous, Mohamed. (1968-....)** Adrniq n wayyur. [Agadir: s.n], 2012 (Ayt Melloul: centre imprimerie). - 1 vol. (80 p.): couv. ill.; 18 cm.

168. **Oussous, Mohamed. (1968-....)** Ayt iqqjdr d uxsay: recueil de nouvelles en amazigh. [Rabat: Association marocaine de recherche et d'échange culturel], 2009. - 1 vol. (100 p.); 21 cm. (*Textes en caractères latins et tifinaghs*)

169. **Oussous, Mohamed. (1968-....)** Inakufn: ungal. Agadir: Publications Tirra, 2017 (Ait Melloul: Centre imprimerie Ait Melloul). - 1 vol. (153 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Texte amazigh en caractère latin*)

170. **Oussous, Mohamed. (1968-....)** Tuga issmyi uzawad: tullisin / préface Larbi Moumouch [Agadir]: [Publications Tirra], 2016 (Ait Melloul: Centre Imprimerie). - 1 vol. (120 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Texte berbère avec une introduction en français*)

171. **Rauf, Yousif Azadden.** Anfarar: tinfas zi tasekla Takurdit / tasuqilt ghar tmazight Saïd Belgharbi [S.l.: s.n.], 2015 (Oujda: Hilal impression). - 1 vol. (55 p.): couv. ill.; 20 cm.

172. **Sabri, Abdellah. (1970-....)** Azrf akucam: ungal. Ait Melloul: Organisation Tamaynut, 2009. - 1 vol. (120 p.); 19 cm. (*Texte en caractères latins et tifinaghs*)

173. **Sabri, Abdellah. (1970-....)** Tullisin i tifa: tullisin. Agadir: Association Atelier Agadir, 2010 (Agadir: Imprimerie Souss impression). - 1 vol. (78 p.): couv. ill.; 18 cm. (*Texte Amazigh en caractère Latin et en caractère Tifinagh*)

174. **Saint-Exupéry, Antoine de. (1900-1944)** [Le petit prince] / d'après Antoine de Saint-Exupéry; trad. de Lahbib Fouad. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2005. - 1 vol. (86 p.): ill.; 26 cm. (*Texte berbère écrit en caractère tifinagh.*)

175. **Saint-Exupéry, Antoine de. (1900-1944)** Amnukal mezzyn / Tarurt Larbi Moumouch Rabat: Publication de l'Association Afrak Masst, 2007. - 1 vol. (104 p.): ill.; 24 cm.

176. Sg tusrin ar tiyrsin: tullisin / Mnnaw imallasn. Agadir: Publications Tirra, 2015 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (104 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Texte amazigh en caractère latin translittéré*)

177. **Shakespeare, William. (1564-1616)** Romeo d Juliet / tarurt n Ahmed Aghirni Temara: Impr. Takatoul al watani, 1995.

178. **Steinbeck, John. (1902-1968)** Tiyrit: ungal / asughl n Jamal Ayt Jeddi Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (99 p.): couv. ill.; 19 cm.

179. **Suskind, Patrick. (1949-....)** Tatbirt: ungal / [amalaz Mohamed Oussous] Agadir: Publications Tirra, 2017. - 1 vol. (100 p.): couv. ill.; 19 cm.

180. Tayyuyin n Tullisin / [Mohamed Akounad, Mohamed Oudmine Ziri, Zaheur Llahcen, et al.] Aït Melloul: [s.n.], 2013 (Aït Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (100 p.); 20 cm.

181. Tinglusin... ticnyarin: tulisin / ouvrage collectif. Agadir: Publications Tirra, 2017 (Ait Melloul: Centre imprimerie Ait Melloul). - 1 vol. (80 p.): couv. ill.; 20 cm.

182. Tisit n wiyyad: tullisin timadlanin. [Agadir]: Editions Tirra, 2011. - 1 vol. (112 p.); 17 cm.

183. Tismamayin: zbubn itran macc gan akkw tifawt: tullisin tussimin n mnnaw imaratn. [Agadir]: Publications Tirra, 2016 (Ait Melloul: Centre Imprimerie). - 1 vol. (80 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Texte berbère en caractères latins*)

184. Tiwngimin: Imagradn d twngimimin s tmazight / Manaw imaraten. Agadir: Publications Tirra, 2015 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (99 p.); 21 cm. (*Texte amazigh en caractères tifinagh e latins*)

185. Ufrinn n imagradn = مقالات مختارة بالأمازيغية / ouvrage collectif Aït Melloul: Centre imprimerie, 2013. - 1 vol. (91 p.): ill., carte; 20 cm.

186. Ul nnsn s ils nny: tullisin / ouvrage collectif. Agadir: Publications Tirra, 2015 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (114 p.): couv. ill. ; 20 cm.

187. **Zaheur, Lahcen.** Amussu n umalu: nouvelles. [S. l.: s. n.], 2008 (Agadir: Al aqlam). - 1 vol. (76 p.); 21 cm. (*Textes berbères en caractères latins*)

188. **Zaheur, Lahcen.** Ayyul d uzgn: ungal. Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (234 p.): couv. ill.; 19 cm.

189. **Zaheur, Lahcen.** Eica mmu yighd. Rabat: IRCAM, 2010. - 1 vol. (136 p.); 21 cm. (*Textes en caractères tifinaghs et latins*)

190. **Zaheur, Lahcen.** Nkki, macc ur d nkki: tullisin. Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (114 p.): couv. ill.; 20 cm.

191. **Zaheur, Lahcen.** Tayri d izillid: tullisin. [Agadir]: Publications Tirra, 2014 (Rabat: Impr. Dar Assalam). - 1 vol. (150 p.): couv. ill.; 20 cm. (*En caractères latins*)

192. **Zaheur, Lahcen.** Umiyn d umiyn n ayt ndi. Agadir: Publications Tirra, 2016 (Rabat: Dar Assalam). - 1 vol. (240 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Texte berbère en caractères latins et tifinaghs*)

193. **Zalhoud, Farid Mohamed. (1959-....)** Tilag: tullisin. [S.l.: s.n.], 2014 (Ait Melloul: Centre Imprimerie). - 1 vol. (69 p.): couv. ill.; 19 cm. (*En caractères tifinaghs et latins*)

194. **أشبان، محمد.** أنزليف. الرباط: الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، 1998. - 79ص.؛ 22 سم.

195. **أكناض، محمد. (1950-....)** تيدوكلا [الصداقة] قصة أمازيغية. أكادير: مطبعة الأطلس الصغير، 1996. - 24 ص.؛ 22 سم.

196. **أكناض، محمد. (1950-....)** فاسيليسا تافالكايت. أكادير: مطبعة الأطلس الصغير، 1996. - 16 ، 4ص.؛ 21 سم.

197. **الصافي، مومن علي. (1949-....)** تيغري ن تابرات[= قراءة الرسالة]. القنيطرة: البوكيلي للطباعة والنشر والتوزيع، 1993. - 83 ص.؛ 21 سم.

198. **المحروق، سعيد. (1946-1994)** تاغلاغالت واضان/ سيفا وسعيد المحروق؛ ثرورت ستمازيغت الحسين وعزي. الرباط: الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، 1998 - 113 ص.؛ 22 سم.

199. **المساوي، الحسن. (1954-....)** ءاخاياقء وجانا: = ديوان شعري بأمازيغية الريف / الحسن المساوي [د.م.: د.ن.]،2008 (فاس: مطبعة آنفو-برانت) - .1 مج. (124 ص.)؛ 20سم (كتبت النصوص بالخط العربي. الأمازيغية بضيغة تريفيت)

200. **المساوي، الحسن. (1954-....)** ءيغزار ءيسوا رابحار: قصص قصيرة جدا بأمازيغية الريف. الناظور: منشورات دار الريف، 2013. - 1 مج. (71 ص: (.غلاف مص.؛ 20 سم.

201. **المنشوري، عبد الله** الحب والهوية: رواية [د.م.: د.ن.]، 2014 (طنجة: سليكي أخوين) - .1 مج. (87، 92 ص.): غلاف مص.؛ 24 سم. (الكتابة بالحروف العربية واللاتينية)

202. **إيد بلقاسم، حسن. (1950-....)** إيمارابن: مجموعة قصصية أمازيغية = [العشاق] الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 84 - .1988 ص.؛ 21 سم.

203. **بوسنينة، عائشة.** ءانيبو ءامزيان: أشعار وقصص قصيرة جدا بأمازيغية الريف /عائشة بوسنينة؛ [تقديم الأستاذة فرح الصالحي] الناظور: دارالريف، 2014 الرباط : مطابع الرباط نت 1 - مج. (62 ص.)؛ 21 سم. (النصوص بحروف عربية وتيفيناغ / النصوص بأمازيغية الريف والعربية)

204. **بوسنينة، عائشة.** ثازيري: شعر وقصص قصيرة جدا بأمازيغية الريف [د.م.: د.ن.]، 2016 (الناظور: مطبعة القبس العروي) - .1 مج. (46 ص.) : غلاف مص. ؛21 سم.

205. **دهمو، علي. (1947-....)** تاسماكالت: وصية حجو لحفيدتها تودا. الرباط: منشورات إدكل، 1 - .2013 مج. 229 ص. مصور،غلاف مص.؛ 23 cm

206. **زهور، الحسن. (1958-....)** موزيا: زغ ؤميين ن تمازيغت [رسوم عبد الله دركون] فاس: مطبعة السلام، 43 - .1994 ص: مص.،غلاف مص.؛ 21 سم.

207. **مستاوي، محمد. (1943-....)** تامازيرت ن-ئضرضار = بلاد الصم: 35 حكاية مغربية أمازيغية [الدارالبيضاء]: م. مستاوي، 1 - .2013 مج. (168 ص: (.غلاف مص.؛ 24 سم (النص بالأمازيغية محرر بالعربية)

208. **مستاوي، محمد. (1943-....)** تيكتاي: رواية .الرباط: منشورات تاوسنا، .2012 1 -مج. (152 ص.)؛ 21 سم (نص أمازيغي بالحرف العربي)

Textes poétiques

209. Iderfan n tirra [S. l.: s. n.], 2008 (Agadir: Al aqlam). - 1 vol. (63 p.); 21 cm (*Textes berbères en caractères latins et tifinaghs*)

210. **Aarab, Nour.** Tyuyyit n useydi: asefru; [préface Abdelmottaleb Zizaoui] Azraf: Tamsmunt n tawmat i tusna d tyumi, 2017 (Rabat: Top press). - 1 vol. (71 p.): couv. ill.; 21 cm.

211. **Aboulkacem, el-Khatir. (1969-....)** Tabyougraft n-yetftouffiyn: tawchkint n umarg. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2015. - 1 vol. (85 p.); 21 cm.

212. **Achkouk, Mohammed Saghir.** Tidrin n wussan. Rabat: Institut royal de la culture Amazighe, 2009. - 1 vol. (55 p.); 21 cm. (*Textes en caractères latins et tifinaghs*)

213. **Aït Abaid, Lahcen. (1965-....)** Angi: timedyazin. [S.l]: [s.n.], 2004 (Agadir: Imprimerie Anti Atlas). - 1 vol. (45 p.): couv. ill.; 18 cm.

214. **Aït Abaid, Lahcen. (1965-....)** Iriggw n tguri: timdyazin [préface de Larbi Moumouch] Rabat: Edition IDGL, 2010. - 1 vol. (66 p.): couv. ill.; 18 cm. (*Texte amazigh en caractères latins et tifinaghs*)

215. **Ait Berkouch, Aksil.** Adrmus sg ils n midrus: timdyazin / Aksil Ayt Brkuc. Agadir: Publications Tirra, 2017. - 1 vol. (65 p.): couv. ill.; 19 cm.

216. **Ait Gougou, Said.** Tibrbllutin immuddan s yitran: timdyazin. Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (62 p.): couv. ill.; 20 cm.

217. **Ait Salah, Salah.** Ankruf n tama: timdyazin [préface de Farid Mohamed Zalhoud] [Agadir]: Association Tazerzit, DL 2015 ([S.l.]: impr. Komapla). - 1 vol. (162 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Texte amazigh en caractères latins et tifinaghs*)

218. **Ait Salah, Salah.** Arttal i tayri sg imir n tatut: timdyazin. Agadir: Publications Tirra, 2017. - 1 vol. (144 p.): couv. ill.; 19 cm.

219. **Ait Salah, Salah.** Tadla n inttagn: timdyazin / Salh Ait Salh Agadir : Publications Tirra, 2019. - (142 p.)

220. **Aït-Saïd, Omar. (1978-....)** Tabrat n usgmi: recueil message destiné à l'éducation; peninture Omar Aït-Saïd; tradcution Ali Haddouchi [S.l.: s.n.], 2013 (Agadir: BJ print). - 1 vol. (60 p.): couv. ill., 21 cm. (*Contient des textes en Tifinagh et en Français*)

221. **Ajgoun, Lhousain.** Izuran n tudrt. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, DL 2007. - 1 vol. (127 p.); 21 cm. (*Textes berbères en caractères latins et tifinaghs*)

222. **Ajgoun, Lhousain.** Tizlfin n ulili. [S.l.: s.n.], 2007 (Agadir: impr. al-Aqlam). - 1 vol. (74 p.): couv. ill. en coul.; 20 cm. (*Texte berbère en caractères latins*)

223. **Akkil, Brahim.** Anrar: timdyazin. [S.l: s.n], 2013 ([Ait Melloul]: centre imprimerie). - 1 vol. (121 p.): couv. ill.; 18 cm.

224. **Akkil, Brahim.** Tilmi n wadu. Rabat: Bouregreg communication, 2002. - 64 p.: couv. ill.; 19 cm.

225. **Akounad, Mohamed. (1950-....)** Tamyra n ugani : timdyazin. Agadir: Publications Tirra, 2019. - (134 p.)

226. **Al Maddam, Omar.** Ighzar n ulili / Omar Lmeddam. Dar El Kebdani: Tizrigin n tmesmunt n ayt said i yedles dtyumi, 2015. - 1 vol. (128 p.): couv. ill.; 20 cm.

227. **Alahyane, Ayad. (1970-....)** Ajndid n twargiwin. Inezgane: [s.n.], 2013 (Inzgane: Elwouroud). - 1 vol. (89 p.): couv. ill.; 20 cm.

228. **Alahyane, Ayad. (1970-....)** Gr igiwal n tyufiwin. Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (84 p.); 20 cm.

229. **Alahyane, Ayad. (1970-....)** Sa iggura dar illis n tafukt: timdyazin [préface Lahcen Nachef] [S.l.]: [s.n.], 2017 (Ait Melloul: Centre Imprimerie). - 1 vol. (71 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Titre et poèmes en caractère latin et en tifinaghe*)

230. **Alahyane, Ayad. (1970-....)** Tga tguri tislit ig as id imilcil: timdyazin. Ait Melloul: Centre imprimerie, 2011. - 1 vol. (102 p.); 18 cm. (*Textes amazighs en caractères latins et tifinaghs*)

231. **Alahyane, Ayad. (1970-....)** Wis sa ignwan: timdyazin [S. l.: s. n.], 2010 (Agadir: Height copie). - 1 vol. (60 p.); 18 cm. (*Textes amazighs en caractères latins et tifinaghs*)

232. **Almane, Driss.** Tazdught n imdyazn [asmar d usnmid] Driss Azdoud Rabat: Asinag agldan n tussna tamazight, 2013. - 1 vol. (158 p.): potr., couv. ill.; 24 cm.

233. **Amagroud, Taib. (1973-....)** Agwrram: timdyazin. [Agadir]: Publications Tirra, 2014 (Rabat: impr. Dar Assalam). - 1 vol. (100 p.): couv. ill.; 19 cm. (*En caractères latins et tifinaghs.*)

234. **Amagroud, Taib. (1973-....)** Inagan / Taib Amagroud Rabat: IRCAM, 2010. - 1 vol. (142 p.); 21 cm. (*Textes en caractères tifinaghs et latins*)

235. **Amagroud, Taieb.** Imkkasan n yiwnnan: timdyazin. Agadir: Publications Tirra, 2019. - 123 p.

236. **Amakha, Abdeslam.** Blanc et noir: poésie. Casablanca: [s.n.], 2009 (impr. Sidi Moumen). - 1 vol. (111 p.); 20 cm.

237. **Amakha, Abdeslam.** imrruyn: timdyazin [Agadir]: Publications Tirra, 2015 (Rabat: Dar Assalam). - 1 vol. (120 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Texte berbère en caractères latins et tifinaghs*)

238. **Amalik, Bassou. (1970-....)** Taghdmt n timmudla [S.l.]: [s.n.], 2016 ([Errachidia]: arcoprint). - 1 vol. (130 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Texte amazigh en caractères tifinagh et latins*)

239. **Amalik, Bassou. (1970-....)** Tiwryiwin [S.l.: s.n.], DL 2014 (Agadir: BJ Print). - 1 vol. (111 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Textes en caractères tifinaghs et latins.*)

240. **Amalik, Bassou. (1970-....)** Ussan d wussan: timdyazin [coordinateur Lahbib Fouad] Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2015 (Rabat: impr. El Maarif Al Jadida). - 1 vol. (73 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Texte amazigh en caractères tifinagh et latins*)

241. **Amazigh, Ali. (1960-....)** Idammen itwezwizen. Maroc: [s.n.], 2018 (A l'étranger). - (59 p.) (*poèmes amazigh en caractère latin et en tifinagh*)

242. Amckukd isyuyyun : timdyazin s imsli n twtmt / asnmili n Abdellah Elmannani. Agadir: Publications Tirra, 2016 (Rabat: Dar Assalam). - 1 vol. (90 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Texte berbère en caractères latins et tifinaghs*)

243. **Amedjar, Mohamed.** Tiyula n ubrray: timdyazin. Agadir: Publications Tirra, 2019. - (96 p.)

244. **Amgroud, Taieb. (1973-....)** Takwzin: amwan n tudrt : timdyazin. Agadir: Publications Tirra, 2017 (Rabat: impr. Dar Assalam). - 1 vol. (76 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Texte amazigh en caractère latin et en caractère tifinagh*)

245. **Amgroud, Taieb. (1973-....)** Ugwzirn: poésie. Casablanca: [s.n.], 2009 (impr. Sidi Moumen). - 1 vol. (118 p.); 21 cm. (*Textes en caractères latins et tifinaghs*)

246. **Amllal, Mimun. (1952-....)** Ihlliln: amud n tmdyazin / ccix mimun amllal; asmr Lahbib Fouad. Rabat: Institut royal de la culture amazighe,

2016 (Rabat: Imprimerie El Maarif Al Jadida). - 1 vol. (85 p.): couv. ill.; 24 cm. (*Texte en caractère Tifinagh et en caractère Latin*)

247. **Amourry, Hassan Oubrahim. (1964-...)** Iskkiln f izrirign: timdyazin. [S.l.: s.n.], 2014 (Rabat: impr. Dar Assalam). - 1 vol. (90 p.): couv. ill.; 19 cm. (*En carctères latins et tifinaghs. Titre parallèle en caractère Tifinagh*)

248. **Amourry, Hassan Oubrahim. (1964-...)** Tayti n usnnan: timdyazin. [S.l: s.n], 2013 ([Agadir]: centre imprimerie). - 1 vol. (83 p.): couv. ill.; 19 cm.

249. **Amourry, Hassan Oubrahim. (1964-...)** Tugga f waggwa: timdyazin. Agadir: Publications Tirra, 2019. - (69 p.) (*Texte amazigh en caractères latins et en tifinagh*)

250. **Aourid, Hassan. (1962-....)** May day ttini ughanim: timdyazin = Ce que dit le roseau : poèmes. [préface Mohamed el Manouar] Rabat: Tusna, 2016 (Rabat: Imprimerie Al jadida). - 1 vol. (77 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Texte Amazighe en caractère latin et traduction française en regard.*)

251. **Arejdal, Mohamed.** Aylal n iman: timdyazin. Casablanca: [s. n.], 2009 (impr. Sidi Moumen). - 1 vol. (121 p.); 21 cm. (*Textes en caractères latins et tifinaghs*)

252. **Arejdal, Mohamed.** Azuzwu n izli. [Agadir]: Publications Tirra, 2016 (Rabat: Dar Assalam). - 1 vol. (62 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Texte amazigh en caractères latins et tifinaghs*)

253. **Arejdal, Mohamed.** Ifugga n tujjutin: timdyazin. Agadir: Al Aqlam, 2010. - 1 vol. (52 p.); 19 cm. (*Texte amazigh en caractères latins et tifinaghs*)

254. **Arouhal, Khadija. (1979-....)** Azawan n urmmad : timdyazin. Casablanca: [s.n.], 2009 (impr. Sidi Moumen). - 1 vol. (118 p.); 18 cm.

255. **Arouhal, Khadija. (1979-....)** Tandra n ifssi. [préface Ayad Alahyane] [S.l: s.n], 2011 [Agadir]: centre imprimerie Ayt melloul). - 1 vol. (132 p.): couv. ill.; 22 cm.

256. **Asafu, Ibouânane Youssef.** Ar adif [Maroc]: [s.n.], 1996. - 55 p.: ill., couv. ill.; 16 cm.

257. **Asafu, Ibouânane Youssef.** Fad n ill [Maroc]: s.n.], 2010. - 1 vol. (60 p.): couv. ill.; 18 cm. (*Textes amazighs en caractères latins et en caractères tifinagh*)

258. Aslal n tguriwin: [textes poétiques présentés au IV^e Festival national de poésie amazigh, organisé par l'Association Aourir, 19-21 mai 2006] Agadir: Association Awrir, DL 2007. - 1 vol. (61 p.); 21 cm.

259. **Azaykou, Ali Sadki. (1942-2004)** Indggwign iyaman = Etincelles éternelles [S.l.]: [s.n.], 2019 (Ait Melloul: Centre Imprimerie). - 1 vol. (85 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Texte amazigh en caractère latin et en tifinagh*)

260. **Bakki, Abdelhakym. (1986-....)** Izlan i tsutiwin: izlan n ayt iozza (ayt otta). Rabat: Dar attaouhidi, 2015 (A l'étranger). - 1 vol. (196, [92] p.): ill., couv. ill.; 21 cm. (*Texte amazigh en caractère tifinagh et en caractère latin*)

261. **Bakki, Abdelhakym. (1986-....)** Nder a lmendur: recueil de poèmes amazigh / Abdelhakym Bakki, Hamid Hajja. Errachidia: Impr. MEDAGRAPH, 2011. - 1 vol. (51 p.); 21 cm.

262. **Bakrim, Mohamed.** Poèmes amazighs en Tachelhiyt.|n vol. 1 / Mohammed Bakrim [S.l.]: [s.n.], 2019 (Rabat: Imprimerie Imestiten). - 1 vol. (261 p.): couv. ill.; 20 cm.

263. **Balaj, Ahmed.** Agris n tmsi : timdyazin. Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (58 p.): couv. ill.; 19 cm.

264. **Baqqi, Abdalhakim. (1986-....)** Kud nssndu nttndu: poésie. Casablanca: La croisée des chemins, 2012. - 1 vol. (68 p.): couv. ill.; 18 cm.

265. **Bazhar, Fatima.** Ijiwjiwn n uzal: timdyazin. Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (78 p.): couv. ill.; 19 cm.

266. **Belhaj, Abdelhakim. (1967-....)** Ussan izzuzzan: assafru. Tanger: Editions Slaiki Akhawayne, 2014. - (63 p.)

267. **Bensaine, Moha.** Awnul: ammud n tmdyazin [S.l.: s.n.], 2014 (Agadir: BJ Print). - 1 vol. (114 p.): couv. ill.; 20 cm. (*En caractères tifinaghs et en latins*)

268. **Bensaine, Moha.** Tiysas. Errachidia: Impr. MEDAGRAPH, 2011. - 1 vol. (100 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Texte en caligraphie Tifinaghe*)

269. **Benzerouale, Abdellah.** Afduddr n tmzla: timdyazin [S.l.: s.n.], 2011 ([Ait Melloul]: Centre imprimerie). - 1 vol. (76 p.): couv. ill.; 18 cm. (*Texte Amazigh en caractère latin et en caractère Tifinagh*)

270. **Billouch, Abderrahman. (1949-....)** [Mani nra ?]. Rabat: Editions IDGL, 2010. - 1 vol. (70 p.); 21 cm. (*Texte en caractères tifinagh*)

271. **Billouch, Abderrahman. (1949-....)** [Taghuri]. Rabat: Institut royal de la culture Amazighe, 2013. - 1 vol. (77 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Texte en caractères tifinagh*)

272. **Blilid, Abdelaziz. (1985-....)** Amud n tlelli = بذور الحرية = Les grains de la liberté. Casablanca: La croisée des chemins, DL 2010. - 1 vol. (83 p.): couv. ill.; 18 cm.

273. **Blilid, Abdelaziz. (1985-....)** Imakrn n tafukt: tadla n tmedyazin. [S. l.: s. n.], 2009 (impr. Beaulieu). - 1 vol. (68 p.); 18 cm.

274. **Bouazzati, Hasan.** Deg webrid ghar tfawt [S.l.: s.n.], 2015 (Oujda: Tasedlist Ccix Hassan). - 1 vol. (121 p.): ill., couv. ill.; 19 cm. (*Texte en caractères latins et tifinaghs*)

275. **Bouazzati, Mustapha.** Aseydi n wesfarnen / Mustafa Buiezzati. Dar El Kebdani: Tizrigin n tmesmunt ayt Said i ydles d tyumi, 2016. - 1 vol. (68 p.): couv. ill.; 20 cm.

276. **Boudhair, Zaina.** Agdz n irafan: timdyazin [S. l.: s. n.], 2013 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (98 p.): couv. ill.; 18 cm. (*Texte Amazigh en caractère latin et en caractère Tifinagh*)

277. **Boudhair, Zaina.** Timntrit n izrfan: timdyazin. Agadir: Publications Tirra, 2017 (Ait Melloul: Centre imprimerie Ait Melloul). - 1 vol. (72 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Texte amazigh en caractère latin et en tifinagh*)

278. **Bouhmidi, Abdelghani.** Tanssist: izlan. Rabat: Institut Royal de la Culture Amazighe, 2016 (Rabat: Imprimerie El Maarif Al Jadida). - 1 vol. (123 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Texte amazigh en caractère tifinagh*)

279. **Bouklij, Rachida.** Agwmmad n utrs: timdyazin. [Agadir]: Publications Tirra, 2014 (Rabat: impr. Dar Assalam). - 1 vol. (100 p.): couv. ill.; 19 cm. (*En caractères latins et tifinaghs*)

280. **Boumisser, Abdeslam.** tadfi n wattan: tadla n tmdyazin. [S.l.]: [s.n.], 2010 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (68 p.): couv. ill.; 18 cm.

281. **Boutaleb, Malika.** Tafzra i tguri: timdyazin. Agadir: Université Ibn Zohr, 2017. - 1 vol. (81 p.): couv. ill. ; 20 cm.

282. **Boutssaid, Elhassane.** Taldrar: timdyazin. [S. l.: s. n.], 2013 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (58 p.): couv. ill.; 18 cm. (*Texte Amazigh en caractère latin*)

283. **Caruti, Aziz.** Agezzum n uraji. [S.l]: [s.n], 2016 (Al Hoceima: Imprimerie Société Rif). - 1 vol. (96 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Textes en caractères latin et en tifinaghe*)

284. **Drissi, Lahoucine.** Irifi n irafan: timdyazin. [Agadir]: Organisation Tamaynut, 2011. - 1 vol. (77 p.); 20 cm. (*Textes amazighs en caractères latins et tifinaghs*)

285. **El Adaoui, Lhanafi.** Tistyin n tasa: timdyazin. [Agadir]: Publications Tirra, 2016 (Rabat: Dar Assalam). - 1 vol. (110 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Texte amazigh en caractères latins et tifinaghs*)

286. **El Amaly, Mohamed.** Tamazight arndad. Asmra d usmned Fouad Azarual. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2017 (Rabat: Imprimerie El Maarif Al Jadida). - 1 vol. (129 p.): ill., couv. ill.; 24 cm. (*Texte amazigh en caractère tifinagh*)

287. **El Bousklaoui, Said. (1970-....)** Ajdid n ucar; asegged n tira, H. Banjakeia, E. Farhad, A. Zizaoui [S.l.: s.n.], 2011 (Oujda: Al-Anouar al-Magharibiya). - 1 vol. (163 p.); 21 cm. (*Texte en caractères latins et tifinaghs. Variante tarifit*)

288. **El Ghazi, Lakbir.** Inuzar. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2007. - 1 vol. (86 p.): couv. ill. en coul.; 21 cm. (*Texte berbère en caractères latins et tifinaghs*)

289. **El Kadi, Abdelkarim. (1957-....)** G kyyi Kyyi: timdyazin. [Agadir]: Publications de l'organisation Tamaynut, 2012. - 1 vol. (70 p.); 19 cm (*Textes amazighs en caractères latins et tifinaghs*)

290. **El Khatir-Afulay, Aboulkacem.** Taweshkent n tguriwin: tudart d tyafut n ssi lahcen u bonaaman. Rabat: Institut Royal de la Culture Amazighe, 2016 (Rabat: Imprimerie El Maarif Al Jadida). - 1 vol. (127 p.): ill., couv. ill.; 21 cm.

291. **El Medlaoui, Mohamed. (1949-....)** Timssdsit = La comédie berbère: poème [S. l.]: [s. n.], DL 2008 (impr. Kawtar). - 1 vol. (152 p.): 21 cm.

292. **El Messoudy, Mohamed. (1991-....)** Amwan n wawal: poésie / Rabat: Marsam, 2014 (Rabat: impr. Bouregreg). - 1 vol. (135 p.): couv. ill.; 18 cm. (*En caractères tifinaghs*.)

293. **El Ouariachi, Fadma.** Yesremd-ayi wawar..: izran. Rabat: Impr. Arrissala, 1998. - 48 p.: couv. ill.; 21 cm.

294. **El Yaakoubi, Youssef.** Asays nu zemz. [S.l.: s.n.], 2015 (Casablanca: Alloprint). - 1 vol. (69 p.): couv. ill.; 21 cm.

295. **Eladnani, Moulaid.** ilkmimz azgzaw: timdayazin. [S.l :|ns.n], 2013 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (72 p.): couv. ill.; 18 cm. (*Texte Amazigh en caractère latin*)

296. **Eladnani, Moulaid** Tarikt n tfidi: timdyazin. Agadir: Publications Tirra, 2017 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (76 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Titre amazigh en caractère latin et en tifinagh*)

297. **Elmannani, Abdellah. (1976-....)** Izula n tgudiwin: timdyazin. [S.l.]: [s.n.], 2017 (Rabat: Bidaoui impression). - 1 vol. (122 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Texte amazigh en caractère latin et en tifinagh*)

298. **Elmannani, Abdellah (1976-....)** Sawl s ighd: taweckint n tmedyazin. [S. l.: s. n.], 2003 (Mohammedia: El Mouttaki printer). - 1 vol. (81 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Texte en Amazigh en caractère Latin*)

299. **Elmannani, Abdellah (1976-....)** Timqqa n fad: timdyazin / Abdellah Elmannani, Mohamed Oussous [Agadir]: Publications de l'Association Isuraf, 2011. - 1 vol. (64 p.); 18 cm. (*Textes amazighs en caractères latins*)

300. **Elmannani, Abdellah. (1976-....)** Uraw n umtta [Texte imprimé]: timdyazin. [Kénitra]: [Dar al-Hiraf], 2008. - 1 vol. (58 p.); 21 cm. (*Textes amazighs en caractères latins et tifinaghs*)

301. **Elmannani, Abdellah. (1976-....)** Yat tudmt s izlallyn inu: timdyazin. [S.l.: s.n.], 2014 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (96 p.): couv. ill.; 20 cm. (*En caractères latins et tifinaghs. Titre en caractères latins et tifinaghs*)

302. **Elouakaini, Mhamed.** Azazu n isggasn imzwag: timdyazin. [S.l.: s.n.], 2013 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (61 p.): couv. ill.; 18 cm (*Texte Amazigh en caractère latin*)

303. **Elouakaini, Mhamed.** Tiyzi n wussan gzzulnin: timdyazin. Taroudant: Publications de l'Association Azmza, 2013 (Inzeggan: Al Wurud). - 1 vol. (97 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Texte amazigh en caractères latins et tifinaghs*)

304. **Elouakaini, Mhamed.** Udmawn n iyarasn dranin: timdyazin. [Agadir]: Publications Tirra, 2016 (Rabat: Dar Assalam). - 1 vol. (88 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Texte amazigh en caractères latins et tifinaghs*)

305. **Elouastani, Hakim. (1982-....)** Anecruf: asefru. Azraf: Association thawmat pour la culture et le développment, 2014. - 1 vol. (64 p.): ill., couv. ill.; 19 cm. (*Textes amazighs en caractères tifinaghs et latins*)

306. **Faiz, Fatima.** Asddi n yiyd: timdyazin. [S. l.: s. n.], 2013 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (99 p.): couv. ill.; 18 cm. (*Texte en Amazigh translittéré en caractère latin et en caractère Tifinagh*)

307. **Farras, Fadma.** Uddimn n marur: timdyazin. Agadir: Publications Tirra, 2016 (Rabat: Dar Assalam). - 1 vol. (90 p.): couv. ill.; 21 cm.

308. **Gahamou, Hanane.** Asirm n umnir: poésie. Casablanca: La Croisée des chemins, 2012. - 1 vol. (34 p.): couv. ill.; 18 cm.

309. **Haddachi, Ahmed.** Tislitt n kw y ass: recueil de poèmes en tamazight. Marrakech: Ed. Walili, 2001. - 81 p.: couv. ill.; 21 cm.

310. **Hammaoui, Boujemaa.** iwda yitri: amud n tmdyazin. Rabat: Institut Royal de la Culture Amazighe, 2016 (Rabat: Imprimerie El Maarif Al Jadida). - 1 vol. (144 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Texte amazigh en caractère tifinagh*)

311. **Hammaoui, Boujemaa.** Tiwdyirin: timdyazin. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, Centre des études artistiques, des expressions littéraires et de la production audiovisuelle, 2016 (Casablanca: El Maarif al Jadida). - 1 vol. (134 p.): couv. ill.; 21 cm.

312. **Hammic, Eabid. (1955-....)** Tamunt i tegrawla. [S.l.: s.n.], 2016 (Alhoceima: Rif imprimerie). - 1 vol. (104 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Texte amazigh en caractère latin et en caractère tifinagh*)

313. **Hannou, Abdelouahid.** Ttuy. [S.l.]: [s.n.], 2018 (Arouit: Imprimerie papetrie Al Quabas). - 1 vol. (98 p.): couv. ill.; 20 cm.

314. Ibaliln n wawal: timdyazin (recueil) / ibdd fllas Lahcen Zaheur. Agadir: Publications Tirra, 2019. - (69 p.).

315. **Idelmouden, Latifa.** Fad n umwan: tamdyazt = Soif d'automne: poésie. Rabat: Union des écrivains du Maroc, 2016 (Tanger: Slaiki akhawayne). - 1 vol. (42 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Texte amazigh en caractère tifinagh et en caractère latin translittéré*)

316. **Idelmouden, Latifa.** tamttant agns n usfru: timdyazin / Latifa Id Elmouden [S. l.: s. n.], 2013 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (72 p.): couv. ill.; 18 cm. (*Textes amazigh translittéré en latin*)

317. **Idzouzane, Fatima.** Turarin n tilawt: timdyazin. Agadir: Publications Tirra, 2013 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (110 p.): couv. ill.; 18 cm. (*Texte amazigh en caractères latins*)

318. **Ikan, Khadija.** Iludi / poèmes en amazigh. Casablanca: [s.n.], 2009 (impr. Sidi Moumen). - 1 vol. (120 p.); 18 cm.

319. **Ikan, Khadija.** Tujjut taqburt: poèmes en amazigh. [S.l.: s.n.], DL 2010 ([S.l.]: Imprimerie Beaulieu). - 1 vol. (123 p.): couv. ill.; 18 cm + 1 CD. (*Texte en caractères latins*)

320. **Iqli, Assou.** Taffa n tmdyazin [préparé par] Driss Azdoud. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, DL 2016 (Rabat: Imprimerie el Maarif al jadida). - 1 vol. (183 p.): couv. ill.; 24 cm.

321. **Iqmrawi, Muhmmd.** Awarn inu / Muhmmd Iqmrawi; asmun Fouad Azarual. Rabat: Institut Royal de la Culture Amazighe, 2016 (Rabat:

Imprimerie El Maarif Al Jadida). - 1 vol. (88 p.): couv. ill.; 24 cm. (*Texte amazigh en caractère tifinagh*)

322. **Jadal, Rachid. (1978-....)** Lalla tafukt: recueil de poèmes en tamazight. [S. l.: s. n.], 2010 (Agadir: Al aqlam). - 1 vol. (52 p.); 19 cm. (*Textes amazighs en caractères latins et tifinaghs*)

323. **Kannouf, Karim.** Cahrazad. asegged n tira H. Banhakeia, E. Farhad, A. Zizaoui Oujda: Al anouar almagharibia, 2011. - 1 vol. (276 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Texte amazighe en caractères latin et en caractères tifinagh*)

324. **Kannouf, Karim.** Cahrazad. traduction faite par H. Banhakeia, H. Farhad, S. Yachou [S. l: s. n], 2013 (Oujda: Imprimerie Hilal). - 1 vol. (108 p.); 20 cm. (*Texte amazigh en caractères latin et traduction française en regard*)

325. **Kannouf, Karim.** Fad n wesghad. [S.l.: s.n.], 2016 (Oujda: Imprimerie empreinte numérique). - 1 vol. (117 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Texte amazigh en caractère latin*)

326. **Kannouf, Karim.** Reewin n tayri. [transcription et notes de H. Banhakeia et el Hossaien Farhad] [S.l: S.n.], [2008] (Berkane: Trifagraph). - 1 vol. (206 p.) couv. ill.; 21 cm + 1 CD-Rom. (*Transcription et notes de H. Benhakeia et el Hossaien Farhad*)

327. **Knioui, Daoud. (1985-....)** Agusif n ifttawjen: azgzem n tmdyazin = Le torrent d'étincelles: recueil de poèmes; préface et révision Ali Amaniss [S.l.: s.n.], 2015 ([Agadir]: BJ Print). - 1 vol. (83 p.): couv. ill.; 21 cm.

328. **Kurdi, Aicha.** Icca ny rmssus: tazduyt n imdyazn / Eica Kurdi; asmnid d usmar Fouad Azarual Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2018. - 1 vol. (158 p.) : couv. ill.; 24 cm.

329. **Kurdi, Aicha.** Izlan d tudart / Eica Kurdi [S.l.: s.n.], 2009 (Oujda: Al Anwar al Magharibia). - 1 vol. (99 p.); 20 cm. (*Textes en caractères latins et tifinagh. Variante tarifit*)

330. **La Fontaine, Jean.** [Tinfousin n Jean de la Fontaine].|n[Livre 1]; trad. de Hamri Bassou; [rév. Radi Mohamed] Rabat: Institut royal de la culture Amazighe, 2013. - 1 vol. (119 p.); 24 cm.

331. **Laaguir, Hassan.** Talalit: timdyazin/ Hassan Laaguir [S. l.: s. n.], 2007 (Agadir: impr. al-Aqlam). - 1 vol. (68 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Texte berbère en caractères latins*)

332. **Lakbir El Kabir, Saida.** Ifttujn n waman: timdyazin. Rabat: Editions IDGL, 2015. - 1 vol. (77 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Titre parallèle en caractère tifinagh*)

333. **Laknasi, Habib.** Amtta n trgin: timdyazin. Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (80 p.): couv. ill.; 20 cm.

334. **Laknasi, Habib.** Kra irwasn tawla. [Agadir]: Publications Tirra, 2016 (Rabat: Dar Assalam). - 1 vol. (90 p.): couv. ill.; 20 cm.

335. **Lhoucine, Rachid.** Tamghra n wuccann: timdyazin. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2015. - 1 vol. (64 p.): couv. Ill.; 21 cm. (*Texte amazighe en caractère latin et en tifinaghe*)

336. **Malek, Yassine.** Tagat tafuzart: timdyazin. Agadir: Publications Tirra, 2019. - (68 p.)

337. **Mallal, Moha.** Afafa: [idels n isfras s tmazight] = L'éveil: recueil de poésie amazighe. [S.l.: s.n.], 2014 (Agadir: BJ Print). - 1 vol. (88 p.): couv. ill.; 20 cm.

338. **Mallal, Moha.** Anzwum = Le souci: recueil de poèmes amazigh; trad. de Omar Akesbi Ouarzazate: Impr. Publisud, DL 2006. - 1 vol. (131 p.): couv. ill.; 21 cm.

339. **Maryami, Maryam.** Lall n tidet. [S.l.: s.n], 2016 (Alhoceima: Société Rif d'impression). - 1 vol. (123 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Le texte est écrit en tamzight du Rif*)

340. **Mayssa, Rachida.** Ewc-ayi turjit-inu; timszwart Ahmed Ziani; tira Hassan Banhakeia [S.l.: s.n], 2000 (Midar: Imprimerie Oaaki). - 1 vol. (54 p.): couv. ill.; 19 cm.

341. **Mokhtari, Boumedien.** Siwr a tammurt: tazduyt n imdyazn / Mxtari Bumdyn; [asmr (préface) Fouad Azarual] Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2015 (Rabat: impr. El Maarif Al Jadida). - 1 vol. (88 p.): ill., couv. ill.; 24 cm. (*Texte Amazigh en caractères tifinagh et latins*)

342. **Mouâmmou, Hammou.** Tazdught n imdyazn: [asmar d usnmid] Driss Azdoud Rabat: Assinag agldan n tussna tamazight, 2013. - 1 vol. (198 p.): potr., couv. ill.; 24 cm.

343. **Moumouch, Larbi** Iwrman. [Ait Melloul: s.n], 2012 (Ait Melloul: centre imprimerie). - 1 vol. (54 p.): couv. ill.; 18 cm.

344. **Moumouch, Larbi.** Tirzi. Rabat: IRCAM, 2010. - 1 vol. (120 p.); 21 cm. (*Textes en caractères tifinaghs et latins*)

345. **Moumouch, Larbi.** Yat: tamdyazt. [S.l.: s.n.], 2015 (Rabat: imprimerie Dar Salam). - 1 vol. (146 p.): couv. ill.; 18 cm. (*Texte en caractères tifinagh et latins*)

346. **Moutaoukil, Fatima.** Tagziwin n itran: timdyazin. [S. l.: s. n.], DL 2010 (Agadir : impr. Al-Aqlam). - 1 vol. (60 p.); 19 cm.

347. **Nassef, Abdeslam.** Drst ysuqqas ! [S.l]: [s.n.], 2006 (Rabat: Editions et Impressions Bouregreg). - 1 vol. (162 p.); 21 cm.

348. **Neruda, Pablo. (1904-1973)** Ufril n tmdyazin n Pablo Neruda / assoughle [traduction de] Salima El Koulali. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2018. - 83 p.

349. **Ouaazzi, Elhoussine.** Asaru n umiyn. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2004. - 1 vol. (120 p.); 21 cm. (*Texte berbère en caractères tifinaghs*)

350. **Ouadi, Elhoucin.** Tamzla: tadla n tmdyazin. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2015. - 1 vol. (63 p.): couv. ill.; 21 cm.

351. **Ouafi, Mohammed.** Saysa n tasa. [Agadir: s.n], 2012 (Ayt Melloul: centre imprimerie). - 1 vol. (70 p.): couv. ill.; 18 cm.

352. **Ouafi, Mohammed.** Tirra s tizza: timdyazin. Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (63 p.): couv. ill.; 19 cm.

353. **Ouafi, Mohammed.** Turtit n irir d urar: izlan i wazzan. [Agadir]: Publications Tirra, 2014 (Rabat: impr. Dar Assalam). - 1 vol. (89 p.): couv. ill.; 19 cm. (*En caractère latins et tifinaghs*)

354. **Ouagrar, Mohamed.** afnuz ns gr iman d tanga: [amarg] / Mohamed Ouagrar Ahlafi. Agadir: Association Asys n Imal, 2013 (Agadir: Imprimerie Ssoussia Services d'information). - 1 vol. (78 p.): ill., couv. ill.; 18 cm. (*Texte Amazigh en caractère Latin*)

355. **Ouagrar, Mohamed.** Ismday: amarg / Mohamed Ouagrar Ahlafi. Casablanca: Maison de la poésie au Maroc, 2016. - 1 vol. (109 p.): couv. ill.; 21 cm.

356. **Ouagrar, Mohamed.** Tinitin; coord. Ahmed Aassid. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2004. - 1 vol. (44, 44 p.): couv. ill.; 21 cm.

357. **Ouagrar, Mohamed.** Tinu: amarg / Mohamed Ouagrar Ahalfi; [introduction de Hassan Wahbi] Agadir: [S. n.], DL 2010 (Souss Impression). - 1 vol. (55 p.); 21 cm.

358. **Ouahmani, Brahim.** Idinann n tumrt: [poésie] / Brahim Ouahmani [Ait Melloul]: Centre imprimerie, 2010. - 1 vol. (65 p.); 20 cm. (*Textes amazighs en caractères latins et tifinaghs*)

359. **Ouarfa, Lhoucein. (1955-....)** Asmattar n tyfrin: aghlyas / Lhusayn Uarfa. Rabat: Institut royal de la culture Amazighe, 2009. - 1 vol. (311 p.); 24 cm. (*Textes berbères en caractères latins et tifinaghs*)

360. **Oubejja, Rachid.** Imal: tawckint n tmdyazin. [Rabat]: Réseau amazigh pour la citoyenneté, 2012 (Rabat: Imprimerie Rabat Net). - 1 vol. (80 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Texte Amazigh en caractère Latin et en Tifinagh*)

361. **Oubella, Brahim.** Amasin: tadla n tmdyazin. [Agadir]: Publications Tirra, 2016 (Rabat: Dar Assalam). - 1 vol. (140 p.): couv. ill.; 20 cm.

362. **Ouchna, Zayd.** Asfafa n twengimt Zayd Ouchna. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2007. - 1 vol. (218 p.): couv. ill.; 24 cm. (*Texte berbère en caractères latins et tifinaghs*)

363. **Oudadess, Mohamed. (1947-....)** Irman imdyazann: poèmes / Hha Oudadess; [préface Mohamed Chafik; traduit de l'amazighe par lahcen Oulhaj dit Hsin Hda] Agadir: Publications Tirra, 2019. - (103 p.)

364. **Oudmine, Mohamed. (1976-....)** Urfan. Rabat: Réseau amazigh pour la citoyenneté - Azetta, 2005. - 65 p.; 21 cm.

365. **Oukalou, Hassan. (1990-....)** Tamacahut n tudrt. Rabat: Marsam, 2017. - 1 vol. (63 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Texte amazigh en caractèra latin et en tifinagh*)

366. **Ouramdane, Larab Mohand. (1964-....)** Ammud Isefra n Ihusin n âdni / Larab Muhand Uramdan. Rabat: Imprial, 1997. - 50 p.; 20 cm.

367. **Ouramdane, Larab Mohand. (1964-....)** Isefra n Si Muhend U M'hend / Larab Muhand Uramdan. Rabat: Imprial, 1997. - 54 p.; 19 cm.

368. **Ouramdane, Larab Mohand. (1964-....)** Tadyant n - ccix Muhend u - Lhusin / Larab Muhand Uramdan. Rabat: Imprial, 1997. - 53 p.; 19 cm.

369. **Oussous, Mohamed. (1968-....)** Iruggwn n unzgum: timdyazin / Mhand Oussous. Agadir: Publications Tirra, 2017 (Rabat: Dar Essalam). - 1 vol. (92 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Texte amazigh en caractère latin et en tifinagh*)

370. **Oussous, Mohamed. (1968-....)** Tagldit n tiggas: timdyazin / Mohamed Oussous [S. l.: s. n.], 2009 (Casablanca: impr. Sidi Moumen). - 1 vol. (103 p.); 19 cm.

371. **Rrih, Hmad.** Tazduyt n imdyazn: Amdyaz hmad rrih / asmar d usnmid [édité et presenté par] Ahmed el Mounadi. Rabat: Institut royal de la culture Amazighe, 2013. - 1 vol. (122-33 p.): portr., couv. ill.; 24 cm. (*Texte en caractère tifinagh et en arabe*)

372. **Srhane, Elmostafa.** Fleuves de poussière: poèmes. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, DL 2016 (Rabat: Imprimerie el Maarif al jadida). - 1 vol. (108 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Textes amazighs en caractères Tifinaghs avec une présentation et une biographie d'auteur en langue française*)

373. Tadla n tmdyazin / azdduy Driss Azdoud, Ahmed Elmounadi. Rabat: Institut Royal de la Culture Amazigh, 2016 (Rabat: Imprimerie El Maarif Al Jadida). - 1 vol. (186 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Texte amazigh en caractère tifinagh*)

374. Tadla n tmdyazt tamaziyt = Anthologie de la poésie amazighe / coord. Driss Azdoud. Rabat: Publications de l'Institut royal de la culture amazighe, 2011. - 1 vol. (461 p.); 25 cm. (*Textes en caractères tifinaghs et latins*)

375. **Taglla, Tayeb. (1956-2008)** Tafsut n tudrt : tawckint n tmdyazin. [S. l.]: Réseau Amazigh pour la Citoyennté, 2011. - 1 vol. (92 p.); 20 cm. (*Textes amazighs en caractères latins et tifinaghs*)

376. **Taira, Abdellah.** Izuran n wawal: [timdyazin]. [S. l.: s.n.], 2012 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (95 p.): couv. ill.; 18 cm. (*Texte en Amazigh préface en arabe*)

377. **Talibi, Hamid. (1982-....)** Ildjign n tfsut = les fleurs du printemps. [Agadir: s.n.], 2014 (Agadir: BJ Print). - 1 vol. (97 p.): ill., couv. ill.; 21 cm. (*En caractères tifinaghs et latins. Titre en caractères tifinaghs*)

378. Talkmast n imdyazn = Néctar des poètes / Ouvrage collectif; ismun tt Mohamed Akounad. Agadir: Publications Tirra, 2017 (Rabat: impr. Dar Assalam). - 1 vol. (120 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Texte amazigh en caractère latin et en tifinagh*)

379. **Taws, Omar.** Iledjigen n yigenna: isefra = Recueil de poésies amazighes / Taws 3umar. Rabat: Imprial, 1996. - 48 p.; 19 cm.

380. **Touw, Rkia.** Tasudmt tabrkant: timdyazin / Rkia Touw. [Agadir]: Tizrgin n Tirra, 2010. - 1 vol. (100 p.); 19 cm. (*Texte amazigh en caractères latins et tifinaghs*)

381. **Uccen, Eali. (1962-....)** Tulleyt yullyen. [S.l.: s.n.], 2016 (Alhoceima: Rif imprimerie). - 1 vol. (102 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Texte amazighe en caractère latin et en caractère tifinagh*)

382. **Uzrri, Zayd.** Cheikh Lessieur, le dernier des troubadours / [préparé par] Driss Azdoud. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2015 (Casablanca: impr. El Maarif Al Jadida). - 1 vol. (206 p.): ill., couv. ill.; 24 cm. (*Textes en caractères latins et tifinagh*)

383. **Zahid Id Khabbach, Sanae. (1982-....)** Talalit izwarn: [poésie]. Rabat: Marsam, 2013. - 1 vol. (34 p.): couv. ill.; 17 cm.

384. **Zalhoud, Farid Mohamed. (1959-....)** Imriri n umdlfaw: timdyazin. [S.l.: s.n.], 2010 (Agadir: Imprimerie Al aqlam). - 1 vol. (64 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Texte en caractères latins*)

385. **Zalhoud, Farid Mohamed. (1959-....)** Imula imrwaln. Agadir: Publications Tirra, 2017 (Rabat: Dar Assalam). - 1 vol. (86 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Titre et texte amazigh en caractère latin et en tifinagh*)

386. **Zalhoud, Farid Mohamed. (1959-....)** Izlan i tayri: tizlatin i imzyann. Agadir: Tizrigin n tirra, 2012 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (36 p.): couv. ill.; 19 cm. (*Texte en caractère tifinagh*)

387. **Zeryouhi, Abdelkader.** Imttawn n tdhhact: tazduyt n imdyazn / Abdlqadar Zryuhi; asmnid d usmar Fouad Azarual. Rabat : Institut royal de la culture amazighe, 2018. - 1 vol. (142 p.): couv. ill.; 24 cm.

388. **Ziani, Ahmed. (1954-....).** Iyembab yarezun x wudem-nsen deg wudem n waman: (à la recherche de mon âme); transcription et traduction H. Banhakeia, A. Boumalk Berkane: Trifagraph, 2002. - 1 vol. (221 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Texte en langue amazigh suivis de sa traduction en français*)

389. **أباكريم، النزهة.** ئسني: شعر أمازيغي. الرباط: [د.ن.]، 2012 (مطبعة الأمنية) - .1 مج. (136 ص.): غلاف مص.؛ 21 سم (النص بالأمازيغية مكتوب بالتيفيناغ مع النقحرة بالحرف العربي بالموازاة)

390. **ابردزو، عبد الله. (1956-....)** تاكوري ن ممال: ديوان شعري بالأمازيغية / عبد الله أبردازو؛ [تقديم محمد أكناض] د.م: د.ن [إيداع 2016] أيت ملول: مركز الطباعة 1 - .(مج. 153، 134 ص.) غلاف مص.؛ 21 سم (النص بحروف تيفناغ وحروف عربية)

391. **أجالاض، بيهي. (1950-....)** الشاعر بيهي أجالاض: مساهمة في توثيق الذاكرة الشعرية / إعداد أحمد المنادي. الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، إيداع 2016 (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة) - .1 مج. (198، 210 ص.): غلاف مص.؛ 24 سم (الأشعار بعضها بحروف تيفناغ والبعض الآخر بحروف عربية)

392. **أجماع، لحسن.** ؤرتي ن-ؤمارك / لحسن أجماع، عثملن أزوليض؛ ئسمونت محمد مستاوي، أحمد عصيد [د. م.]: منشورات تاوسنا، 1 - .2006 مج. (134 ص.)؛ 24 سم.

393. **أخياط، إبراهيم. (1941-2018)** تابرات: ديوان شعر أمازيغي / إبراهيم أخياط. الرباط: الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، 821 - .1989 ص.؛ 17 سم.

394. **أزايكو، علي صدقي. (1942-2004)** تيميتار: مجموعة شعرية أمازيغية / صدقي علي أزايكو. الرباط: منشورات عكاظ، 1988، 141 ص.؛ 23 سم.

395. **أشتوك، سعيد.** الرايس سعيد أشتوك شاعر الحب والغزل: منتخبات من أشهر قصائده / محمد مستاوي، أحمد عصيد الدارالبيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1998، 135 ص.؛ 24سم.

396. **أقضاض، سعيد.** تيقت: شعر/ [الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2004] - .57، 49 ص. : غلاف مص.؛21 سم (يشمل الكتاب الخط العربي والتيفناغ)

397. **الجعفري، محمد العربي. (1956-....)** تيفاوين نتودرت : ديوان شعر أمازيغي = نور الحياة / [تقديم محمد خطابي] [د.م.: د.ن، 2011] أكادير: مطبعة دار النشر 1 - .(مج. (149 ص: (غلاف مص؛ 21 سم (النصوص باللغة الأمازيغية والتقديم والإهداء باللغة العربية)

398. **الحسين، رشيد.** تلا أيت ماس: تاوشكينت ن ؤماك أمازيغ / الرباط: مطبعة ووراقة الريشة، 1997، 67 ص؛ 21 سم.

399. **الحنفي، محمد. (1952-....)** ءاساي: ديوان شعري / [تقديم الأستاذ احماد الطالب] [د.م] [.د.ن]،) إنزكان: Awsimage، 2017. مج:1 - (64 ص.) غلاف مص.؛ 21 سم.

400. **الدمسيري، محمد. (1937-1989)** الرايس الحاج محمد الدمسيري: قصائد مختارة / تقديم أحمد عصيد. الرباط: وزارة الشؤون الثقافية، 1999 - 100 ص.؛ 24 سم.

401. **الزياني، أحمد. (1954-....)** ثريوريون ي مولاي [زغاريد للعريس]: شعر أمازيغي. الرباط: مطابع أمبريال، إيداع 1998 - .36 ص. : غلاف مص. ؛21 سم.

402. **السمغيني، سلام.** ما توشيذ ءيک رحريق ءينو؟. الدارالبيضاء: دارقرطبة، 1992، 90 ص. ؛ 18 سم.

403. الشاعر الحسين الحسني (أكرام): نصوص من ذاكرته الشعرية / إعداد أحمد المنادي. الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 264 - 2019 ، 210 ص. (أشعار أمازيغية بالحرف العربي وحرف تيفيناغ)

404. **العباسي، المحجوب. (1952-....)** تيفاوين ن توزونين: ديوان شعر / المحجوب العباسي ومبارك بامو "جكان"؛ إعداد وتنسيق أحمد المنادي [الرباط]: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 1 - .2011 مج. (79، 57 ص : (.مص.،غلاف مص.؛ 24 سم (النصوص بالحروف العربية وبحروف التفناغ)

405. **العربي، إبراهيم. (1972-....)** الوقت. [د.م.]: [د.ن.]، 2015 (الدار البيضاء: مطبعة داتا توين) - .1 مج. (60 ص.): مص.، غلاف مص.؛21 سم.

406. **القاضي، عبد الكريم. (1957-....)** أكادير ءيفاون: ديوان شعري أمازيغي [د.م.: د.ن.]، 2014 (أكادير:Agadir impression édition) - .1 مج. (65 ص.): غلاف مص. ؛ 22سم (النصوص بالخط العربي واللاتيني وخط تيفيناغ)

407. **المساوي، الحسن. (1954-....)** ءاسيرم: ديوان شعري بأمازيغية الريف [د.م.: د.ن.]، 2010 (فاس: مطبعة آنفو-برانت) - .1 مج. (153 ص.)؛ 20 سم (كتبت النصوص بالخط العربي. - الأمازيغية بصيغة تريفيت)

408. **المساوي، الحسن. (1954-....)** مارمي غانيري: ديوان شعري بأمازيغية الريف [د.م.: د.ن]، 2009 (فاس: مطبعة آنفو-برانت) - .1 مج. (132 ص.): غلاف مص. ؛ 21 سم.

409. **المنادي،أحمد.** أيت ئغيل: نموذج من بيوتات الشعر الأمازيغي / أحمد المنادي، إبراهيم إعزا. الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2017 (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة) - .1 مج. (120-88 ص.): غلاف مص.؛ 24 سم (النصوص الأمازيغية بالحرف العربي وبحرف تيفيناغ)

410. **الوحياوي، يحيا بن عبد العزيز.** الفن الروحي الأمازيغي بعنوان تبفكوسين / تأليف يحيا بن عبد العزيز الوحياوي أوتزروالت [د. م: د. ن.]، 2012 (الدارالبيضاء: مطبعة الجوهر) - .1 مج. (96 ص.): غلاف مص. ؛20 سم (النص بالأمازيغية بحروف عربية)

411. **اليبراقي، ملود. (1964-....)** ءأرخزراث زي راكاج: ديوان شعر بأمازيغية الريف؛ [تقديم د. جميل حمداوي] الناظور: دارالريف، 1 - .2014 مج. (55 ص.) غلاف مص.؛ 21 سم (نصوص أمازيغية بحروف تيفيناغ والحرف العربي؛ التقديم باللغتين العربية والأمازيغية)

412. **أمجاهد، إلهام.** ءيروح زمان: ديوان شعرب أمازيغية الريف [د.م.: د.ن.]، 2010(وجدة: شركة مطابع الأنوار المغاربية) - .1 مج. (80 ص.) ؛ 20 سم.

413. **أوبلا، إبراهيم.** تاموديت ن ؤسايس: أيناس. الرباط: مطابع أمبريال، - .1997 132ص.؛ 21 سم.

414. **أوجبور، باسو.** أمان ن إتران: ديوان شعري. [د.م]: [د.ن.]، 2012 (الرشيدية: مطبعة اركوبرانت) - .1 مج. (41-84 ص.): غلاف مص.؛ 20 سم.

415. **إيد بلقاسم، حسن. (1950-....)** ءاسقسي: منظومات أمازيغية. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1991، 35 ص.؛ 21 سم.

416. **إيد بلقاسم، حسن. (1950-....)** تاسليت أونزار [قوس قزح]: مجموعة شعرية أمازيغية. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، إيداع 1986 - .71 ص.؛ 17 سم.

417. **إيعزا، إبراهيم. (1987-....)** ظلال الليل: ديوان شعري أمازيغي. الرباط: مرسم، 2016 (الرباط: مطبعة أبي رقراق للطباعة والنشر) - .1 مج. (69 ص.): غلاف مص. ؛ 18سم.

418. **برغوت، عمر (1949-....)** الشاعر عمر برغوت: إقامة الشعراء / إعداد أحمد المنادي. الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2015 (الدارالبيضاء: مطبعة المعارف الجديدة) . -1 مج. (120، 110 ص.)؛ 24 سم (النص بالأمازيغية والمقدمة بالعربية)

419. **بلغد، عبد الرحمان.** ازران اريري Izren uriri = ؛ قراءة وتقديم جميل حمداوي. الرباط : مكتبة دار السلام، 1 - .2008 مج. (36 ص.)؛ 21 سم.

420. **بلوش، عبد الرحمان.** أوال ن وار أوال = [قول كلام غير صالح]. الرباط: سمونا، 121 - .1996 ص.؛ 21 سم.

421. **بوحرام، أحمد. (1966-....)** ديوان أوال إيفرنn|.الجزءالأول / للشاعر بوحرام أحمد [د.م.]: [د.ن.]، 2017 (ورززات: مطبعة Micro ouar impression) - .1 مج. (52 ص.): غلاف مص.؛ 20 سم (شعر أمازيغي بالحرف العربي)

422. **بوحلاسة، مصطفى.** تشومعات: [الشمعة]. الناظور: مطبعة بن عزوز، 1997، 45ص. غلاف مص.؛ 20 سم.

423. **بوسنينة، عائشة.** ثيواشا: ديوان شعري بأمازيغية الريف؛ [تقديم بقلم محمد مختاري [تطوان: منشورات حمداوي الثقافية، 1 - .2018 مج. (65 ص.)، غلاف مص.؛ 20 سم.

424. **بوسنينة، عائشة.** راغروبياث: ديوان شعري بأمازيغية الريف [د.م.: د.ن.]، 2013(وجدة: مطبعة حراء) - .1 مج. (56 ص.)؛ 20 سم (كتبت النصوص بالخط العربي. - الأمازيغية بصيغة تريفيت)

425. **بولمان، محمد بن مولود** .أزمر ابرباش: ديوان شعر امازيغي / لمؤلفه بولمان محمد بن مولود؛ جمع وتدوين عبد اللطيف بولمان، لحسن بولمان؛ مراجعة وتقديم محند المساوي [د.م.]: [د.ن.]، 2016 (الرباط: دار السلام للطباعة والنشر) - .1 مج. (57 ص.): غلاف مص.؛21 سم.

426. **بيزران، مصطفى.** ديوان إفراون / شعر مصطفى بيزران؛ تعليق عابد الإدريسي. الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 1 - .1987 مج. (102 ص.) غلاف مص.؛ 24 سم.

427. **تبعمرانت، فاطمة. (1962-....)** تاماكيت ئنو: أمارك ن فاطمة تابا عمرانت. 1 / ئسمونت يارات الحسين بن احيا كويجان. الرباط: الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، 1 - .2002مج. (297 ص.)؛ 20 سم (نص أمازيغي بالحرف العربي)

428. **جهادي، الحسين (1942-....)** تيماتارين: ديوان شعر أمازيغي / جهادي الحسين الباعمراني. الدارالبيضاء: دار قرطبة، 1 - .1997 مج. (185 ص.)؛ 21 سم.

429. **حافظي، عبدالله. (1941-2014)** تايري دونكيد: ديوان شعر أمازيغي = L'Amour et l'amertume / الرباط: مطبعة إليت، 1 - .1996 مج. (106 ص.)؛ 24 سم.

430. **دمو، محمد.** ءيدامن ملولنين: تاوشكينت ن تمديارين / محمد دمو بيوكرى: منشورات جمعية تيفاوت للثقافة والتنمية، 1 - .2011 مج. (33-24 ص.).غلاف مص.؛ 24 سم (النص بحرف تيفيناغ والحرف العربي)

431. **زوطي، محمد. (1954-....)** تيلاس ن وايور: ديوان شعر أمازيغي [د.م.]: [د.ن.]، 2016 (أكادير: طباعة ونشر سوس) - .1 مج. (118 ص.): غلاف مص.؛21 سم (النص الأمازيغي بالحرف اللاتيني، العربي وبحرف تيفيناغ)

432. **زوهري، نجيب. (1977-....)** آفروان أسكاس: شعر. الناظور: مطبعة أعكي، 1999، 51 ص.؛ 15 سم.

433. **شوهاد، علي. (1957-....)** أغبالو تادلا ن - أمارك: مجموعة شعرية؛ نقحه ونشره عبد الرحمان لخصاصي؛ تقديم أحمد عصيد. الرباط، Editions IDGL، 2004، 107 ص؛ 24سم.

434. **عز الدين، صفية.** تازولت ن والن؛ ترجمة عبد اللطيف بن الطالب. ورزازات: [د.ن.]، 2013 (ورزازات:Net impression) - .1 مج. (90 ص.): غلاف مص.؛ 23 سم (النص بالأمازيغية وترجمة عربية بالموازاة)

435. **عز الدين، صفية.** تالغات ن تودرت: مجموعة شعرية. ورزازات: [د.ن.]، 2013(مطبعة Net impression) - .1 مج. (97 ص.): غلاف مص.؛ 21 سم (نصوص أمازيغية مكتوبة بالحر ين العربي واللاتيني بالموازاة)

436. **قاسم، حمزة عبد الله. (1948-2013)** تابرات ن - تمزكيد ءوفلا. الدارالبيضاء: دار قرطبة، 1991، 40 ص. غلاف مص.؛ 21 سم.

437. **كنوف، كريم.** جار أصفض ذ ؤسنان: ديوان شعري بأمازيغية الريف [د.م.: د.ن.]، 2004 (بركان: مطبعة تريفة) - .1 مج. (74 ص.): غلاف مص.؛ 21 سم.

438. **كيم، عبد الله.** ترفوفنت ن ءيمزلاض. [د.م.] / [د.ن.]، 2018 (أيت ملول: مركز الطباعة) - .1 مج. (94 ص.): غلاف مص.؛ 19 سم.

439. **لشكر، إبراهيم. (1953-....)** أنعيبار: أمارك ن ؤسايس ديوان المحاورات الشعرية / أحمد عصيد، إبراهيم لشكر الرباط: سمونا، 1996، 99 ص.؛ 21 سم.

440. **لمني، عبد الله. (1950-....)** [د.م] [.د.ن] ، 2019 الرباط: إدكل للطباعة والنشر 1 مج. (96 ص.)؛ 21 سم.

441. مبارك ؤمسعود. "بنزيدة": ذاكرة شاعر / إعداد أحمد المنادي. الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2015 (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة) - .1 مج. (165، 155 ص.): غلاف مص.؛24 سم.

442. **مساوي، سعيد. (1958-....)** يسفوفيد أوعقا: شعر. [المغرب]: [د.ن.]، 1994، 64ص. غلاف مص.؛ 18 سم.

443. **مستاوي، محمد. (1943-....)** ءاملون - تمرزيكين: ديوان شعر أمازيغي. [د.م.]: [د.ن.]، 2019 (الدارالبيضاء: مطبعة النجاح الجديدة) - .1 مج. (112 ص.) : غلاف مص.؛ 21سم.

444. **مستاوي، محمد. (1943-....)** ءيسكراف: ديوان شعر أمازيغي. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1991، 122 ص.؛ 17 سم.

445. **مستاوي، محمد. (1943-....)** أسايس: ديوان شعر أمازيغي معرب. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1988، 139 ص.؛ 21 سم.

446. **مستاوي، محمد. (1943-....)** إيسكراف: ديوان شعر أمازيغي. الدارالبيضاء: دار الكتاب، 1976، 223 ص.؛ 19 سم.

447. **مستاوي، محمد. (1943-....)** تاضانكيوين: ديوان شعر أمازيغي = [الأمواج]. المحمدية: مطبعة فضالة، 1998، 78 ص.؛ 21 سم.

448. **مستاوي، محمد. (1943-....)** تاضصاد - ءيمطاون: ديوان شعر أمازيغي. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 112 2001 ص.؛ 24 سم.

449. **مستاوي، محمد. (1943-....)** سموس ئدليسن ن تمديازين. الرباط: [منشورات إدجل]، 1 - .2010 مج. (384 ص.)؛ 24 سم.

450. **مستاوي، محمد. (1943-....)** مازاتنيت؟. ديوان شعر أمازيغي. [د. م.]: منشورات تاوسنا، 1 - .2009 مج. (103 ص.)؛ 21 سم (نص أمازيغي بالحرف العربي)

451. **مستاوي، محمد. (1943-....)** منتخبات من شعر الرايس الحسين جانطي. الدار البيضاء: منشورات تاوسنا، 2015 (الدارالبيضاء: مطبعة النجاح الجديدة) - 1 مج. (122 ص.): مص، غلاف مص.؛ 21 سم.

452. موسم تامانارت: محاولة في توثيق الذاكرة الفنية / إعداد أحمد المنادي،إبراهيم إعزا. الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 1 - .2019 مج. (126، 114 ص.)؛ 24سم.

453. **نصيف، عبد السلام. (1960-....)** ءاز ءولاون: ديوان شعر أمازيغي Azz = ulawn: poésie / عبدالسلام نصيف [د. م.]: [د. ن.]، 2009 (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة) - . 1 مج. (ترقيم متعدد)؛ 21 سم (النصوص بالخط العربي واللاتيني وتيفناغ)

.454 **نصيف، عبد السلام. (1960-....)** ءاسنفو خ ءوسافو. [د.م.: د.ن.]، 1 - 2008. مج. (186 ص (.غلاف مص.؛ 21 سم (نصوص أمازيغية بالخط العربي. - يتضمن عنوان مواز بخط تيفناغ)

.455 **نصيف، عبد السلام. (1960-....)** رزم ءولاون: ديوان. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2011 - .1 مج. (178، 33 ص.): غلاف مص.؛ 18 سم.

.456 **نصيف، عبد السلام. (1960-....)** ئيكيك نتايري دو ئورشاش نتوجوتين. [المغرب]: [د.ن.]، 1 - .2019 مج. (189 ص: (.غلاف مص.؛ 20 سم (نصوص أمازيغية بالخط العربي. مقدمة بالعربية والفرنسية)

.457 **هواسي، الحسين. (1965-....)** كرز تمكرت: شعر أمازيغي. [الرباط]: منشورات إدكل، 2010 - .1 مج. (90 ص.): غلافمص.؛ 21 سم.

.458 **ؤدوتوريرت، محمد. (1943-....)** الشاعر محمد ؤدوتوريرت (محمد بلحاج بوبكر): إقامة الشعراء / إعداد أحمد المنادي. الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، إيداع 2016 (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة) - .1 مج. (49، 55 ص.): غلاف مص.؛ 24 سم (النصوص بعضها بحروف تيفناغ والبعض الآخر بحروف عربية)

Théâtre

459. **Abarnous, Said.** Bellegleg; tazwarut d usegged n tira Jamal Abarnus. Al Hoceïma: Tamesmut n Tfeswin n umezgun Amazigh gi Lhusima, 2016 (Tetouan: Al Khalij al Arabi). - 1 vol. (107 p.): couv. ill.; 21 cm.

460. **Abarnous, Said.** Tut nin zu; usegged n tira Jamal Abarnus Al Hoceïma: Tamesmut n Tfeswin n umezgun Amazigh gi Lhusima, 2016 (Tetouan: Al Khalij al Arabi). - 1 vol. (107 p.): couv. ill.; 21 cm.

461. **Alahyane, Ayad. (1970-....)** Tawargit n ufgargan: amzgun / Ayad Alahyane. [Agadir]: Association Tirra, 2011. - 1 vol. (66 p.); 18 cm. (*Textes amazighs en caractères latins et tifinaghs*)

462. **Al-Hakim, Tawfiq. (1898-1987)** Asif n unufl: tamzgunt n yan usays / irur tt s tmaziyt Jamal Ait Jeddi. Agadir: Publications Tirra, 2017. - 1 vol. (54 p.): couv. ill.; 19 cm.

463. **Azarual, Fouad. (1964-....)** Anazur d middn. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2011. - 1 vol. (72 p.); 21 cm. (*Texte en caractères latins et tifinagh*)

464. **Bastam, Mohamed.** Mafamarg: tamzgunt s tutlayt tamaziyt / [S.l.: s.n.], 2014 (Agadir: Souss Impression Edition). - 1 vol. (106 p.): couv. ill.; 20 cm. (*En caractères latins et tifinaghs*.)

465. **Bazhar, Fatima.** Tawngimt gr tayssa d tawant: tamzgunt / Fatima Bouzhar. Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (56 p.): couv. ill.; 20 cm.

466. **Beckett, Samuel. (1906-1989)** Ad nqql s Godot / Irur tt s tmaziyt [trad. par] Lahsen Oulhadj. [Agadir]: Publications Tirra, 2014 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (132 p.): couv. ill.; 19 cm.

467. **Bourgaa, Rachid. (1981-....)** Ar man akud: [tamzgunt] / [Agadir]: Publications Tirra, 2014 (Ait Melloul: Centre Imprimerie). - 1 vol. (72 p.): couv. ill.; 19 cm. (*En caractères latins et tifinaghs*)

468. **Bouzaggou, Mohamed. (1966-....)** Waf: tamezgunt / Muhemmed Buzeggu [S. l.: s. n.], 2009 (Oujda: Impr. Al Anwar al Magharibia). - 1 vol. (163 p.); 191 cm.

469. **Cervantes Saavedra, Miguel de. (1547-1616)** Inbdi n urzzum / asughl Mohamed Ladimat. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2019. - (79 p.)

470. **Diker, Zahra.** Winnsn : tamzgunt / Zahra Diker. [Agadir]: Publications Tirra, 2016 (Ait Melloul: Centre Imprimerie). - 1 vol. (74 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Texte berbère en caractères latins*)

471. **Haidar, Omar. (1979-....)** Asanay amggaru: tamzgunt. Agadir: Publications Tirra, 2019. - (68 p.)

472. **Haidar, Omar (1979-....)** Tawtmt ad irdln tamdult n uflla: tamzgunt. Agadir: Publications Tirra, 2014. - 1 vol. (62 p.): couv. ill.; 18 cm. (*Texte amazigh en caractères latins*)

473. **Ibrahimi, Leeziz.** Baw: tamezgunt / [S.l.: s.n], 2016 (Oujda: Tasedlist Ccix Hasan). - 1 vol. (70 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Texte amazighe en caractère latin*)

474. **Ionesco, Eugène. (1912-1994)** Tamarirt tamjjudt: mar-tamzgunt / irur tt s tamzight Lahesen Oulhadj. Agadir: Publications Tirra, 2016 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (94 p.): couv. ill.; 21 cm.

475. **Irizi, Jamila.** Ifalan n tugawt. Agadir: Publications Tirra, 2019. - (64 p.)

476. **Irizi, Jamila.** Tidar: tamzgunt. Agadir: Publications Tirra, 2014 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (88 p.): couv. ill.; 18 cm. (*En caractères latins*)

477. **Mahou, Mohamed.** Tamsirdt: tamzgunt / Mohamed Mahou. [Agadir]: Publications Tirra, DL 2015 (Rabat: Dar Assalam). - 1 vol. (96 p.): couv. ill.; 19 cm.

478. **Mourabih, Lahoucine.** Agllid n waman: tamzgunt. [Agadir]: Publications Tirra, 2016 (Rabat: Dar Assalam). - 1 vol. (82 p.): couv. ill.; 20 cm. (*Texte berbère en caractères latins*)

479. **Raji, Ahmed.** Tamghart n ubniq: tamzgunt. Agadir: Publications Tirra, 2015 (Ait Melloul: Centre imprimerie). - 1 vol. (66 p.): couv. ill.; 21 cm. (*Texte amazigh en caractères latins et tifinagh*)

480. **Sartre, Jean-Paul. (1905-1980)** Izan: tamzgunt; asuyl n Salh Agram Itri Agadir: Publications Tirra, 2017. - 1 vol. (134 p.): couv. ill.; 20 cm.

481. **Térence. (0185?-0195 av. J.-C.)** Timzzit / Terence Afer; irrur tt s tmazight Abdellah Bouzandag. Agadir: Publications Tirra, 2015 (Rabat: impr. Dar Assalam). - 1 vol. (109 p.): ill., couv. ill.; 18 cm.

482. **Tolstoï, Léon. (1828-1910)** Amzwaru iskrn anziz: tamzgunt igzzuln / Liyyun Tulstuy; tasuylt n Abdallah Amennou. Agadir: Publications Tirra, 2017. - 1 vol. (86 p.): couv. ill.; 19 cm.

483. **Voltaire. (1694-1778)** Sufuniba: tamzgunt = Sophonisbe / asuyl Saïd Abarnous [S.l.: s.n.], 2015 ([Tétouan]: Tazazragt alxalij alarabi). - 1 vol. (172 p.); 21 cm. (*En caractères latins et tifinaghs*)

484. **Wolff, Egon. (1926-....)** Ihewwasen / assuyel (traduction) par Andichi Chahid Oujda: Tamesmunt n Thaziri, 2017. - 1 vol. (191 p.); 21 cm.

.485 **الصافي، مومن علي. (1949-....)** أوسان صميدنين "الأيام الباردة / "الدارالبيضاء: مطبعة الأندلس، 1983، 164 ص.؛ 21 سم.

.486 **عرجوني، عبد الواحد. (1962-...)** أسعذ أجحموم: أبركان أووسان دغمبوب: احتفالات مسرحية قصيرة. وجدة: مكتبة الطالب، 1 - .2015 مج. (94 ص) غلاف مص.؛ 21 سم (النص الأمازيغي بالخط العربي وتقديم المسرحية بالعربية)

.487 **عرجوني، عبد الواحد. (1962-...)** ثسدجيا الموث: مسرحية تاريخية بالأمازيغية. وجدة: مكتبة الطالب، 1 - .2015 مج. (63 ص.) غلاف مص.؛ 21 سم (النص بالأمازيغية بحروف عربية)

Dictionnaire

488. **Agnaou, Fatima.** Tamawalt inu tamzwarut. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2008. - 1 vol. (117 p.): ill., couv. ill.; 24 cm.

489. **Akioud, Hassan. (1972-....)** Vocabulaire de la santé: corps humain et maladies: amazighe-français-anglais-arabe / [Hassan Akioud, Meftaha Ameur, Noura el Azrak] Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2019. - (250, 38 p.)

490. **Benamara, Hassane** Dictionnaire amazighe-français: parler de Figuig et ses régions. Rabat: Ed. de l'Institut royal de la culture amazighe, 2013. - 1 vol. (IX-784 p.); 25 cm.

491. **Douchaïna-Ouammou, Réquia.** Vocabulaire fondamental: français-amazigh. Rabat: Institut universitaire de la recherche scientifique, 2011. - 1 vol. (251 p.): couv. ill.; 22 cm.

492. **Haddachi, Ahmed.** Dictionnaire de Tamazight: parler des Ayt Merghad, Ayt Yaflman. Salé: Impr. Beni Snassen, 2000. - 207 p.; 24 cm.

493. **Kamel, Saïd.** Lexique amazighe de géologie. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2006. - 1 vol. (189 p.): couv. ill.; 24 cm.

494. **Laraj, Hennou.** Sawlat s tmazight !: adliss n inalmadn imaqranan: tamazight n rif. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2010. - 1 vol. (101 p.): ill., couv. ill.; 27 cm.

495. **Laraj, Hennou.** Sawlat s tmazight !: adliss n inalmadn imaqranes: tamazight n iffouss. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2008. - 1 vol. (102 p.): ill., couv. ill.; 27 cm.

496. **Lasri, Brahim.** Tadlist n ismawn imazighn = Le petit livre des prénoms amazighes = The little book of Amazigh first names / Brahim Lasri Amazigh, Karim Aguenaou. Rabat: IRCAM, 2011. - 1 vol. (124 p.); 24 cm.

497. Lexique scolaire: arabe-amazighe-français / Mhamd el Baghdadi, Fatima Agnaou, Abdeslam Khalafi... [et al.]; sous la direction de Fatima Agnaou; coordination Abdeslam Khalafi, Kamal Ouqua. [Rabat]: Institut royal de la culture amazighe, DL 2011. - 1 vol. (324-127 p.): ill.; 22 cm.

498. **Mosdik, Keltoum.** Dictionnaire de proverbes et autres expressions typiques du Souss: trilingue français-arabe-tachelhit: plus de 300 proverbes classés par thème / Keltoum Mosdik, Fatima Eljamali. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2019. - (139 p.)

499. **Oussikoum, Bennasser.** Dictionnaire amazighe-français: le parler des Ayt Wirra Moyen Atlas-Maroc; éd. scientifique Aïcha Bouhjar, Khalid Ansar et El Mehdi Iazzi. Rabat: Ed. de l'Institut royal de la culture amazighe, 2013. - 1 vol. (1021 p.); 25 cm.

500. **Taïfi, Miloud. (1951-....)** Dictionnaire raisonné berbère-français: parlers du Maroc = Amawal unziz tamazigt-tafransist: alsiwn n lmegrib / [préface Lionel Galand] Rabat: Institut Royal de la Culture Amazighe, 2016 (Rabat: Imprimerie El Maarif Al Jadida). - 1 vol. (pagination multiple 1208-166-315 p.); 25 cm. (*Texte amazigh et traduction française en regard.*)

.501 **أبو عبد الله بن مبارك، أبو عبد الله بن مبارك بن عبد الله.** قاموس عربي أمازيغي [مخطوط] [د.م.]: [د.ن.]، 1866 1283 رقم: 192.

.502 **الأرضي، مبارك. (1951-....)** المعجم الأمازيغي الموضوعاتي: العربية-الأمازيغية = أماوال أمازيغ أسكومان: تاعرابت-تامازيغت. [د.م.]: [د.ن.]، 2017 (الدارالبيضاء: مطبعة النجاح الجديدة) - .1 مج. (286 ص.): غلاف مص. ؛24 سم (النص بالأمازيغية والعربية)

.503 **الويداني، إبراهيم بن علي بن أحمد. (....-بعد 1756) (....-بعد 1169)** السرى للسعادة بالحسنى وزيادة، أو، قاموس المرتني الودياني، أو، قاموس أمازيغي عربي [مخطوط] 264 ورقة، 25 س؛ 200×290 مم، رقم: 080.

.504 **الويداني، إبراهيم بن علي بن أحمد. (....-بعد 1756) (....-بعد 1169)**
القاموس الأمازيغي العربي [نص مطبوع]: السرى للسعادة بالحسنى وزيادة / إبراهيم بن علي الإسافني الأقاوي؛ تحقيق وتقديم عبد الله خليل. الدارالبيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 2014 مج. (643 ص.) ؛ 31 سم.

Droit

505. [Aslkan n tawja] Rabat: Tanflloust tamatyt n tnbadt, tamahlla tssiggzt tamaddoudt, 2017. - 1 vol. (97 p.); 24 cm. (*Texte amazighe en caractère tifinagh*)

506. Tatgart 169: tatgart f imadan imezwura d tiqbilin gh tmizar (zirknin) derfnin: = Convention n° 169: convention concernant les peuples antochtones et tribaux dans les pays indépendants / traduction de l'Association Tamaynut (ANCAP) et l'Organisation internationale du travail Rabat: Edition Imperial, DL 2000. - 1 vol. (81 p.); 21 cm. (*Textes berbères en caractères latines et tifinaghs*)

.507 الترجمة الأمازيغية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان = Traduction berbère de la Déclaration universelle des droits de l'Homme / [الجمعية الجديدة للثقافة والفنون الشعبية] الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 29 - .1990 ص.؛ 21 سم.

.508 قانون الحريات العامة بالمغرب | الجزءالأول / ترجمة [إلى الأمازيغية] سليمة الكولالي. الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 1 - .2020 مج. (62 ص.)؛ 24 سم.

Education

509. **Aknku, Brahim. (1906-....)** Ssi Brahim Aknku / édition et présentation El Khatir Aboulkacem [Rabat]: Institut royal de la culture amazighe, 2010. - 1 vol. (78 p.): ill.; 24 cm. (*Texte en caractères latins et tifinagh*)

Etudes littéraires

510. **Akouray, Moha.** Tazduyt n imdyazn / [éd.] par Driss Azdoud. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2012. - 1 vol. (240 p.): ill., couv. ill.; 24 cm.

511. **Bouchkhar, Hammou.** Amlala d ixfawn nnx: awal ghf tussna tamazight / Hammu Buchkar. Rabat: IRCAM, DL 2010. - 1 vol. (149 p.); 21 cm.

512. **Elmounadi, Ahmed.** Tawada tasklant n umdyaz Etman Ubleid / Ahmed el Mounadi. Rabat: Institut Royal de la Culture Amazighe, 2012. - 1 vol. (292 p.): couv. ill.; 24 cm.

513. **Moukhlis, Mohamed.** Amsawal d umadyaz: amghar n wawal. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2011. - 1 vol. (53 p.): ill., couv. ill.; 24 cm.

Islam

514. **أكبيل، محمد بن علي بن إبراهيم.** (....-1749) (....-1162) بحر الدموع، أو، موعظة أكبيل الهوزالي بالأمازيغية [مخطوط] 28 ورقة، 22 س؛ 150×220 مم، رقم: 2/270.

515. **أكبيل، محمد بن علي بن إبراهيم.** (....-1749) (....-1162) بحر الدموع، أو، موعظة أكبيل الهوزالي بالأمازيغية [مخطوط] 28 ورقة، 22 س؛ 150×220 مم، رقم: 700/ 1.

516. **البخاري، محمد بن إسماعيل إبراهيم. (0810-0870)** ترجمة البخاري: فتح الباري في تمزيغ تجريد البخاري باللغة الأمازيغية / [جهادي الحسين الباعمراني [د.م.: د.ن.]، 2007 (الدارالبيضاء: مطبعةالنجاح الجديدة) - .1 مج. (481 ص.)؛24 سم.

517. **الكجضون، موسى.** مساجد أيت الرخاء في تطور شرطها في عهد الملك محمد السادس نصره الله / تأليف موسى الكجضون الرخاوي [د. م.: د.ن.، 2015] - .1 مج. (61 ص.): مص.، غلاف مص.؛ 29 سم. (النص بالأمازيغية بالحرف العربي متبوعا بتلخيص باللغة العربية)

518. ترجمة الحديث القدسي باللغة الأمازيغية / جهادي الحسين. الدارالبيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1 - .2003 مج. (87 ص.)؛ 21 سم.

519. **جهادي، الحسين. (1942-....)** تاغاراست ن ؤرقاس ن ربي [سيرة رسول الله] / جهادي الحسين أباعمران. الرباط: الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، 1 - .1995 مج. (261 ص.)؛ 27 سم.

520. **جهادي، الحسين. (1942-....)** ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة الأمازيغية / جهادي الباعمراني الحسين. الدارالبيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1 - .2003 مج. (426 ص.)؛ 24 سم.

Langues

521. **Bellari, El Khadir.** Thmrzighkht d thrgllizuchth = Tamazirht (Tarifit) and english. Rabat: El maarif al jadida, 2009. - 1 vol. (143 p.); 21 cm + 1 CD Rom (*Texte en amazigh et en anglais*)

522. **Demnati, Meryam.** Tadla idrishn: aswir n oussinan n usmatag / Meryam Demnati, Abdeslam Khalafi, Kamal Ouqua. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2016. - 1 vol. (263 p.): ill., couv. ill.; 27 cm.

523. **Lhahi, Rachid.** Tamazight d isqsitn n imal. [Rabat]: [Tizrigin n AMREC], 2011. - 1 vol. (87 p.): couv. ill.; 16 cm.

524. Manuel de conjugaison de l'amazighe / Centre de l'aménagement linguistiqueRabat: Institut royal de la culture amazighe, 2012. - 1 vol. (492 p.); 25 cm. (*Texte en français, berbère et arabe*)

.525 كتاب الكبار للتواصل باللغة الأمازيغية: أمازيغية الوسط. الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 1 - .2005 مج. (102 ص): مص.؛ 27 سم.

Littératures populaires

526. **Abenrousse, Khadija.** Mm izula: contes et mythes amazigh. Rabat: Publications du Réseau amazigh pour la citoyenneté, 2009. - 1 vol. (117 p.); 20 cm. (*Textes en caractères latins et tifinaghs*)

527. Akal ur ar iskrkis: umiyn n friqya / Asughl (traduction) n Saleh Agram. Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (118 p.): couv. ill. ; 20 cm.

528. **Belarhzali, Mohamed.** Tinfas n tfsut: ttyagamnt d sg tskla tamadlant. Agadir: Publications Tirra, 2018. - 1 vol. (97 p.): couv. ill.; 20 cm.

529. **Dahou, Elhassane. (1985-....)** Swangm taft. Lakhsass: Tizrigin n tmagrawt n tmaynut, 2011. - 1 vol. (66 p.); 18 cm. (*Textes amazighs en caractères latins*)

530. **Dahou, Elhassane. (1985-....)** Talayt n imandiwn. Lakhsass: Tizrigin n tmagrawt n tmaynut, 2009. - 1 vol. (122 p.): couv. ill.; 22 cm. (*Textes amazighs en caractères latins et en caractères tifinagh*)

531. **Ibn al-Muqaffa3, abû Muhammad 3abd al-Lâh. (0724-0759)** Kalila d dimna s tmaziyt / Abderahmane Bellouch. Agadir: Publications Tirra, 2019. - (139 p.)

532. **Ibn al-Muqaffa3, abû Muhammad 3abd al-Lâh. (0724-0759)** [kalila w Dimna] / Abdullah Ibnu al Muqaffaa; [traduit par] Mohamed Radi. Rabat: Institut royal de la culture Amazighe, 2013. - 1 vol. (148 p.); 24 cm.

533. Ifd d sin n wanziwn n tmazirt / cordination Driss Azdoud. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2012. - 1 vol. (335 p.): couv. ill.; 24 cm. (*Texte en tifinagh et en amazigh translitéré avec traduction arabe par la suite*)

534. **Neruda, Pablo. (1904-1973)**Tinfusin zg waydaagraghlan / [extraits de poèmes choisis de Pablo Neruda]; assoughl (traduction de) Salima Elkoulali. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2018. - 1 vol. (125 p.); 24 cm.

535. **Oussous, Mohamed. (1968-....)** Ixfawen... d isasan. Agadir: Association Tamaynut, 2006. - 1 vol. (103 p.); 21 cm. (*Texte berbère en caractères latines*)

536. **Roux, Arsène. (1893-1971)** Récits, contes et légendes berbères en tachelhit. Rabat: [s.n.], 1942. - 123 p.; 30 cm.

537. Timilla ifersen: traduction en tamazight du conte russe "Cours là-bas je-ne-sais-où rapporte-moi je-ne-sais-quoi" / par Muhemmad Akunad. Rabat: Ed. IDGL, 2009. - 1 vol. (63 p.): ill.; 21 cm.

538. Tiyuniwin n tmaziyt / coordination Driss Azdoud. Rabat: Institut royal de la culture amazighe, 2012. - 1 vol. (239 p.): couv. ill.; 24 cm. (*Texte translitéré en latin et en tifinagh et traduction arabe par la suite*)

.539 **الجعفري، محمد العربي. (1956-....)** سوينكم طامزت ءاوال: ءيوليون ءمنزاي درنين ستمازيغت ءولا تعرابت = تأمل واستفد من الحكم: الجديد في الأمثال والحكم بالأمازيغية والعربية / محمد العربي الجعفري الأقاوي [د. م: د.ن.]، 2016 (أكادير: مطبعة قرطبة) - .1 مج. (139 ص.) : غلاف مص.؛ 20 سم (النص بالأمازيغية بالحرف العربي وبالعربية)

.540 **بوراس، عبد العزيز.** ءوميي ن حموء ونامير. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، إيداع 1991 - .61 ص.؛ 24 سم.

.541 **مستاوي، محمد. (1943-....)** نان ويلي زرينين: أمثال أمازيغية معربة. الدارالبيضاء: منشورات تاوسنا، 1 - .2019 مج. (255 ص.)؛ 24 سم.

Philosophie

542. **Essafi, Moumen Ali. (1949-....)** Agharas n worgh: i tiddat n toudrt ittyaran g ignssiwn n ufgan. [S.l.]: [s.n.], 2009 (Rabat: Al Maaref Eljadida). - 1 vol. (438 p.); 24 cm (*Ouvrage en Tifinaghe*)

.543 **الصافي، مومن علي. (1949-....)** الطريق الذهبية إلى حقائق الحياة المنقوشة في أعماق الإنسان: الكتاب بحرف تيفيناغ. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1 - .2009 مج. (438 ص.) غلاف مص.؛ 21 سم (الكتاب بحرف تيفيناغ)

ملحق 2

TITRE	SOUS_TITRE	TITRE_PARALLELE	AUTEUR	AUTEUR2	MAISON_ED	ANNEE_ED
Textes Berbères en Parler des Chleuhs du Sous (Maroc)			E. Destaing		Librairie Orientalis Paul Geuthner	1944
ˆA ⍰Reference grammar of Tamazight	a comparative study of the berber dialects of Ayt Ayache and Ayt Seghrouchen		Ernest T. Abdel-Massih		Center for near Eastern and north African studies the Univ. of Michigan	1971
يسفوفيد أو عقا	ديوان شعري أمازيغي		سعيد مساوي	تقديم عبد الله شريق	[د.ن.]	1994
موزيا	زغ ؤميين ن تمازيغت		زهور الحسن		[د.ن.]	1994
تيميتار	مجموعة شعرية أمازيغية		صدقي علي أزايكو		منشورات عكاظ	1989
تاغراست ن ؤرقاس ن ربي			جهادي الحسين أبا عمران		منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي	1995
أوال ن وار أوال	ديوان شعر أمازيغي	Awal n warawal	عبد الرحمان بلوش		سمونا للطباعة والنشر	1996
تيماتارين	ديوان شعر أمازيغي		جهادي الحسين الباعمراني		[د.ن.]	1997
Tamawalt usegmi	vocabulaire de l'éducation, français-tamazight		Boudris Belaïd	préf. de Mohamed Chafik	Najah El jadida	1993
Iledjigen n yigenna	isefra	Recueil de poésies amazighes	∑umar Taws		Imprial	1996
Gar tagwmatt			Muhemmad Akunad		[M. Akunad]	1996

تيغري ن تابرات			الصافي مومن علي		منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي	1993
أفروان أسكاس	شعر		نجيب زوهري		[د.ن]	1999
Aduyurey yar beddu x-webrid usinu			M'hemed Ouachikh		Izaouran	1995
تايري دونكيد	ديوان شعر أمازيغي	l'Amour et l'amertume	عبد الله حفيظي		سمونا	1996
تاضصا د -ء- مطاون	ديوان شعر أمازيغي		محمد المستاوي		[د.ن.]	2001
I Yembab Yarezun X Wudem-Nsen Deg Wudem N Waman		A la recherche de mon âme	Ahmed Ziani	transcription et traduction de Hassan Banhakeia, A. Boumalk	Trifagraph	2002
Tilmi n wadu	poésie		Brahim Akkil		Ed. Bouregreg	2002
Tamazirht (Tarifit) and English			Elkhadir Bellari		[E. Bellari]	2003
Memmi s n ifesti d Awal	roman		Ahmed Haddachi		[s.n.]	2002
Swal s Ighd	taweckint n tmedyazin		Abdallah El Mannani			2003
ترجمة الحديث القدسي باللغة الأمازيغية			الحسين جهادي			2003
ANGI	timedyazin		Lahcen Ait Abaid		[s.n.]	2004
جار أصفض ذ ؤسنان	ديوان شعري بأمازيغية الريف		كريم كنوف		[د.ن.]	2004
Jar u Jar	Ungal		Mohamed Bouzaggou	Rachid Raha	Trifagraph	2004

تاسليت أونزار	مجموعة شعرية أمازيغية		حسن إيد بلقاسم		[د. ن.]	1986
تاضصاد-ء-يمطاون	ديوان شعر أمازيغي		محمد مستاوي		محمد مستاوي	2001
Aghrum n ihaqqaren	ungal		Lhoussain Azergui		Editions IDGL	2005
Askkif n inzâden			Ali Iken		Institut royal de la culture amazighe	2004
Dictionnaire berbère-français	dialecte des Ntifa		Maurice Dray		l'Harmattan	2001
Bons et mauvais présages	croyances, coutumes et superstitions dans la société touarègue		[textes recueillis, trad. et éd. par] Alhassane Ag Solimane		l'Harmattan	1999
Amawal n tsenselkimt	tafṛansist-taglizit-tamaziġt		Samiya Saad-Buzefran		l'Harmattan	1996
Illis n waman	Contes pour enfants en Amazigh		Traduction de Khadija Abenrousse		Réseau amazigh pour la citoyenneté	2007
تاوجا		Tawja	إخراج ابراهيم ازبار	إعداد عيسى وهبي، الصبري الحبيب، رضوان المنفلوطي	القناة الثانية	2007

Amussu n umalu	nouvelles		Lahcen Zaheur		[s.n.]	2008
Iftasn n ul	recueil de poèmes en Amazigh		Mohamed Mahou		[s.n.]	2010
Wis sa ignwan			Ayad Alahyane		[s.n.]	2010
Izmaz n tergin			Mohamed Ouhamo	Transcription de Mohamed Oussous	[s.n.]	2008
Ijawwan n tayri			Brahim Lasri Amazigh		Pub. de l'Association Imal	2008
Timssdsit		ˆLa� comédie berbère	Mohamed Elmedlaoui		[s.n.]	2008
Tagldit n tiggas	timdyazin		Mohamed Oussous		[s.n.]	2009
رزم	[ديوان]	Rzm Ulawn	عبد السلام نصيف		[د.ن]	2011
أكليف أزلماض	ديوان شعر أمازيغي	Agwlif azlmad	سعيد إدبناصر		[د.ن.]	2010
تبرات تسنات سولاغ كس فتدرت نرقص نرب			محمد فلوج		[د.ن.]	2009
تبرات تسكرت أريغ كس إفلكتن لسغ إن رب أرتنسكرت دغيلسغ إن رب إهرش أتورتسكرم			محمد فلوج		[د.ن.]	2009
تبرات إزورن كس تنلين دفبد لاسلام دلفرائض دسنان			محمد فلوج		[د.ن.]	2009
Tirzi			Larbi Moumouch		Institut royal de la culture amazighe	2010

Anthologie des Rwâyes	Chants et musiques berbères du Souss	أمارك المغرب - مختارات من غناء و موسيقى الروايس	Minisère de la Culture		Ministère de la Culture	1991
Carte du Maroc	édition tifinaghe		Omar Lakhdar	réalisée avec la coopération linguistique de l'Institut Royal de la Culture Amazighe	[Chez l'auteur]	DL2006
Chants et poésie du Souss		أغاني و شعر سوس			Centre Tarik Ibn Zyad	
Contes de la région Tadla-Azilal					Faculté des Lettres et des Sciences Humaines - Université Cadi Ayyad	
Chants et danses de l'Atlas (Maroc)			Miriam Rovsing Olsen, auteur		Cité de la musique (Paris)	1997 (cop.)
Ayt iqqjdr d uxsay	recueil de nouvelles en amazigh		Mohamed oussous		Association marocaine de recherche et d'échange culturel	
Contes		حكايات	Radi Mohammed		Institut royal de la culture amazigh	2009

رباعيات عمر الخيام باللغة الأمازيغية			ترجمة فؤاد ساعة		المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية	2009
Udmawn ikḍṛurn			Mohamed ouhamo		[s.n.]	2010
Tullisin i tifa			Abdellah sabri		Association atelier agadir	2010
Timlillay	Timdyazin		Zohra El Fikhi		Association AMREC	2011
ءاز ءولاون	ديوان شعر أمازيغي	Azz ulawn	عبد السلام نصيف		[د.ن.]	2009
Aylal n iman	timdyazin		Mohamed Arejdal		[s.n.]	2009
Ugwzirn	Timdyazin		Taieb Amgroud		[s.n.]	2009
Nunja, tanecruft n izerfan	ungal		Said Belgharbi		[s.n.]	2009
Waf	tamezgunt		Muhemmed Buzeggu	Transcription et notes de H. Banhakeia, El Hossaien Farhad et Abdelmottaleb Zizaoui	[s.n.]	2009
ئبردان	Iberdan		خالد خليل		Aghlal Production	2010

Soleil d'Amazigh pour l'enseignement primaire	Ensemble pour un enseignement meilleur	شمس الأمازيغية للتعليم الإبتدائي			Sun e-learning	2011
Taddagt n wury	timdyazin, poèmes en amazigh, ديوان شعر أمازيغي		Ahmed Amine		[s.n.]	2010
Imriri n umdlfaw	timdyazin		Mohamed Farid Zalhoud		[s.n.]	2010
Le spleen de Paris			Charles Baudelaire	trad. de Larbi Moumouch	Institut royal de la culture amazigh	2008
Tamda n izy	recueil de poèmes		Hanan Gahamou		[s.n.]	2009
Irzag yimim	tullisin		Mohamed Garhou		[s.n.]	2010
Sawlat s tmazight			Hennou Laraj		Institut royal de la culture amazighe	2008
Jgugger yar ujenna			Abdellah Elmanchouri		Slaiki Frères	2009
Ankad D wallasn yadn		�Le �verdict et autres récits	Franz Kafka	Trad. de Larbi Moumouch	[s.n.]	2009
Inagan			Taib Amagroud		Institut Royal de la Culture Amazighe	2010
Tidrin n wussan			Mohammed Saghir Achkouk		Institut Royal de la Culture Amazighe	DL 2009

Eica mmu yiyd			Lahcen Zaheur		Institut Royal de la Culture Amazighe	2010
Tiwlafin	Tawckint n tullisin		Omar Haidar			2012
Asmattar n tyfrin	Aylyas		Chikh Lhoucein Ouarfa		Institut Royal e la Culture Amazighe	2009
Ihaburn n tayyu	Tullist		Omar Haidar		[s.n.]	2011
Sadu tira... tira			Karim Kannouf		[s.n.]	2009
Adfl azggwagh			Azarual Fouad		Association ihenjaren n wezeghenghan pour la création artistique	2009
نشين ذي مازيانان	ديوان شعر للأطفال بأمازيغية الريف		عائشة بوسنينا		[د.ن]	إ.ق. 2011
حدو	رواية بأمازيغية الريف		الحسن المساوي		[د.ن]	2011
ءاسريوب	ديوان شعري بأمازيغية الريف		الحسن المساوي		[د.ن]	2011
Aztta s iskkiln	Tullisin d umiyn		Jamal Ait Jeddi Afalkay		[s.n.]	2011
Tujjut Taqburt	Poèmes en amazigh	رائحة عريقة	Khadija Ikan		[s.n.]	DL 2010
Tga tguri tislit Ig as id imilcil	timdyasin		Ayad alahyane		[s.n.]	2011

Fitu			Abdelhamid El Yandouzi	Transcription et notes H. Banhakeia, El Hossaien Farhad & Abdelmottaleb Zizaoui	[s.n.]	2011
تيفاوين ن توزونين	ديوان شعر المحجوب العباسي و مبارك بامو (جكان)			أحمد المنادي	المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية	2011
Isgg wasn n tgrst	Tullisin		Lahcen Zaheur		[s.n.]	2009
Imariren			Christian Bariteaux, réal.		Warda Production	1998
Yewt Tadfuyt Tluggagh Tzuggagh		Pomme Rouge	Mourad Khallou, réal.		[s.n.]	2009
Ijjigen n tidi	ungal		Muhemmad Akunad		[s.n.]	2007
Agad n tidt			Taieb Amgroud		[s.n.]	2008
Etude sur le dialecte berbère des Ntifa 1918			Emile Laoust		Frontispice	2012
Swingm taft	Devinettes et énigmes amazighes de Lakhsas		El Hassane Dahou		[s.n.]	2011
Imaziyen d Lyuti arummi (les amazighes et lyautey, le français)			Said Bajji		[s.n.]	2008

Irifi	poèmes		Bassou Aamalik		[s.n.]	2012
Pour un Etat qui tire son identité de la terre Amazigh		من أجل دولة تستمد هويتها من الأرض الأمازيغية بالمغرب	Association Identité Amazighe		Association Identité Amazighe	2008
[Iqjan a mggu]	recueil de poésie		Aboulkacem El Khatir Afulay		Institut Royal de la Culture Amazighe	2007
تازولت ن والن			صفية عز الدين	ترجمة عبد اللطيف بن الطالب	[د.ن]	2013
أزهار القمم	ديوان شعري بالامازيغية		باسو أوجبور		[د.ن]	2012
Dictionnaire Berbère Français			Lieutenant Antoine Jordan		Ed. Frontispice	2012
Tadla n tmdyazt tamaziyt		Anthologie de la poésie amazighe	Coord. Driss Azdoud		Institut Royal de la culture Amazighe	2011
Ayrum irzagn	tullisin [nouvelles]		El Habib El Faqih		[s.n.]	2011
Askarn n tkssad	tullisin [nouvelles]		Abdallah Amennou		[s.n.]	2011
ءيدامن ملولنين			محمد دمو		جمعية تيفاوت للثقافة والتنمية	2011
الله ءيهانيك ءاباري	تامزكونت، مسرحية بأمازيغية الريف		الحسن المساوي		[د.ن]	2012

Inuzar			Labkir El Ghazi		Institut Royal de la Culture Amazighe	2007
فتح الباري في تمزيغ تجريد البخاري	باللغة الأمازيغية		جهادي الحسين الباعمراني	ترجمة البخاري	[د.ن]	2007
Anaruz			Mohamed Khettouch		Medagraph	2011
تاندرا ن واكال			فاطمة فائز		[د.ن]	2012
ئسني			النزهة أباكريم نزيهة		[د.ن]	2012
Ticri x tama n tasarrawt	Ungal		Mohamed Bouzaggou		[s.n.]	2001
Tayri n tamagit			Lahcen Daoudi		Institut royal de la culture Amazighe	2012
Tayri d tallst	Ungal		Oussaid Lahcen		Institut Royal de la Culture Amazighe	2011
Amawal tamaziġt-tafransist, tafransist-tamaziġt		Lexique berbère-français, français-berbère			Imedyazen	1980
Dictionnaire berbère-français			Driss Azdoud		Éd. de la Maison des sciences de l'homme	impr. 2011
الدين ناغ ياهون	مجموعة من القصائد الدينية بأمازيغية الريف		الحسن المساوي		[د.ن]	2012
ال وحدة الترابية في الشعر المغربي الأمازيغي بسوس	قصائد شعرية أمازيغية معربة		محد المستاوي		منشورات تاوسنا	2014
Imaddn d izmmuzzal	tullisin				Tizrigin n tirra	2012

Timqqa n fad	timdyazin		Abdellah Elmannani, Mohamed Ousous		Tizrigin n tirra	2012
Tawargit n ufgargan	amzgun		Ayad Alahyane		Publications de l'association tirra	2011
Adrniq n wayyur	tullisin		Mohamed Oussous		[s.n.]	2012
Arsmid		Le manteau	Nikolaï Gogol	Asughl n lahcen Zaheur	[s.n.]	2012
Asmun n umuddu d tiyyad			Hans Christian Andersen	Jamal Ait Jeddi	Jamal Ait Jeddi	2014
tamurt n ilfawn	Roman en amazigh		Mohamed Akounad		[s.n.]	2012
Anazur d middn			Fouad Azarual		Institut royal de la culture, de la documentation, de l'édition et de la communication	2010
Adil n isrdan			Omar Bouadidi		Institut royal de la culture amazighe	2011
أزوان ن الحاج بلعيد			ابراهيم آيت شرغين، محم بايري، محمد بلمجروف... [وآخ.]		المعهد الملكي للثقافة الامازيغية	2011

Mani nra?			Abderrahman Billouch		Ed. IDGL	2011
amnay n usman			Jamal Ait Jeddi		[s.n.]	2011
Tactique et stratégie pour le football moderne			Zine laâbidine Laâlaoui	Mohamed Oussous	Institut royal de la culture amazighe	2010
Timnzay d timuẓaẓ			Abdelmalek amhil		[s.n.]	2012
تامازيرت ن	ئضرضار بلاد الصم		محمد مستاوي		تاوسنا	2013
Cahrazad			Karim Kannouf	Traduit par H. Banhakeia, H. Farhad et S. Yachou	[s.n.]	2013
أجكوكل د ؤمارك	ديوان شعري		سعيد آيت كوكو		[د.ن]	2014
Gar tawargit			Mohamed Ouhamo		[s.n.]	2012
Tawada n ussan	Tawckint n tullisin s Tamazirt	مجموعة قصصية أمازيغية	Mohamed Ouhamo		[s.n.]	2012
Asawaliw atrar	Vocabulaire moderne de la langue Amazighe		Lahcen Oulhaj, Mohamed Oudadess		Konrad-Adenauer-Stiftung e.V	2013
Yan usgg as g Tzgi	Ungal		Ayad Alahyane		[s.n.]	2012

Siwr a amezruy			El Hassan EL Mousaoui		[s.n.]	2013
Tandra n ifssi			Khadija Arouhal		[s.n.]	2011
Mfamarg	Tamzgunt s tutlayt tamaziyt		Mohamed Bastam		[s.n.]	2014
تيفيليت	ديوان شعري		عبد الله ابردزو		[د.ن]	2014
Anrar			Brahim Akkil		Timdyazin	2013
Le jujubier des coeurs			Mohammed Zeddouk		[s.n.]	2014
Tudrt Tamnjlut	amarg		Asma Belkasmi		Association la marge pour la poésie et l'art plastique	2013
Ilkmimz azgzaw			Moulaid Eladnani		[s.n.]	2013
Tayti n usnnan			Hassan Oubrahim Amourry		[s.n.]	2013
Taldrar			Elhassane Boutssaid		[s.n.]	2013
تالغات ن تودرت	مجموعة شعرية		صفية عز الدين		[د.ن]	2013
Tayyuyin n Tullisin			Tirra allainces des écrivains en amazigh		[S.n]	2013

Tamyra n ugani	Timdyazin		Mohamed Akounad		Tirra	2019
Kalila d dimna s tmazivt			Abderahmane Bellouch		Tirra	2019
Tamayt g uftas n tayri	Tullisin d ibrzzuyn n tirra		Fatima Faiz		Tirra	2019
Tinfusin zg wayda agraghlan			extraits de poèmes choisis de Pablo Neruda	assoughl (traduction de) Salima Elkoulali	Institut Royal de la Culture Amazighe	2018
Nkki, macc ur d nkki	nouvelles en amazighe		Lahcen Zaheur		Publications Tirra, alliance des écrivains en amazighe	2018
Inakufn	ungal		Mohamed Oussous		Publications Tirra	2017
Azmul n usammy irzan			Lahoucine Mourabih		Publications Tirra	2018
Igdad n wury	Tinfusin i wazzann		Abdellah Abardazzou		Tirra	2019
Acucf g iggi n tayyuyin n tisi			Ali Ouboubker		Tirra	2019
Amud i uskka	Tullisin i wazzan		Yacine Malek		Tirra	2019
Gr igiwal n tyufwin	timdiyazin		Ayad Alahyane		Publications Tirra, alliance des écrivains en amazighe	2018
Amta n trgin			Habib Laknassi		Publications Tirra, Alliance des écrivains en amazighe	2018

Aslallay n Tmnyut			Abdeslam Amakha		Publications Tirra, alliance des écrivains en amazighe	2018
Ifruruyn			Latifa Idelmouden		El Kasaba Publishing House	2018
Ihwwasen			Egon Wolf		Chahid Andichi	2017
Tizmmar yf ubrid			Lhousaine Mouacha		[s.n.]	2018
Indggwign ighaman		Etincelles éternelles	Ali Sadki Azayku		Tilila SADKI	2019
izula n tgudiwin	Timdyazin		Abdellah Elmannani		[s.n.]	2017
Ayrda d umucc			Rachid Najib		Tirra, alliance des écrivains en amazighe	2015
Tifkkiwin			Mohamed Ouhamo		[s.n.]	2017
Ali Baba et les quarante voleurs, Sindibad le marin et d'autres contes				traduits du Français en Amazigh par Arhazaf Mohammed	[Deux coqs d'or]	2017
Nkki d yid d uwliwl	Tullisin	أنا والليل والوحدة	Khadija Elguejda		Tirra	2018
Utul n wadu	Tagrum ma n tsisaw igzzuln	مشقة	Mohammed Arhazaf		[s.n.]	D.L. 2017

Tibratin s Tmazirt		رسائل بالأمازيغية	Arhazaf Mohammed		[s.n.]	2019
Amalu Ighzzifn	Roman		Arhazaf Mohammed		[s.n.]	2019
منظومة التوحيد			لناظمها الفقيه سيدي امجد الإيفوري رحمه الله	جمع وتحقيق الباحث رضوان بالحاج	جمعية ابن رشد للتربية والتنمية	2015
[Izm]	Recueil		Amina Amharech		[s.n.]	2016
Askwti n tlkkawt	ungal		Fadma Farras		Publications Tirra	2017
Abrid	Anagif s ils amazigh d twengha talatint		Arhazaf Mohammed		[s.n.]	DL 2018
إزنزارن-تينمل					[د.ن.]	2018 إ.ق
Yugr uɣuyyi afullus			Abdelhakym Bakki		Slaiki Akhawayne	2018
Awal iqqurn	[receuil de poésie en amazigh]		Hassan Benjari		Association Ikabaren pour l'Art	2016
Abrid Amllal			Abdelhakym Bakki		[s.n.]	2017
Adrmus s yils n midrus	timdyazin		Aksil Ait berkouch		Publications Tirra	2017
Akal ur ar iskrkis			Salah Agram		Publications Tirra	2018

Arttal i tayri sg imir n tatut	Timdyazin		Salah Ait Salah		Publications Tirra	2017
Tamttant agns n usfru			Latifa Id Elmouden		[s.n.]	2013
Linguistique amazighe à l'université	descriptifs des cours	اللسانيات الأمازيغية في الجامعة	Centre de l'aménagement linguistique		Institut Royal de la Culture Amazighe	2014
Tawtmt ad irdln tamdult n uflla	Tamzgunt		Omar Haidar		[s.n.]	2013
Tajeṛṛumt N Tmaziɣt	Tantala taqbaylit		Mouloud Mammeri		François Maspero	1976
ترجمة البخاري	فتح الباري في تمزيـغ تجريد البخاري باللغة الأمازيغية		جهادي الحسين الباعمراني		[د.ن]	2007
Aslal n tguriwin	textes poétiques présentés au IVe Festival national de poésie amazigh, organisé par l'Association Aourir, 19-21 mai 2006]				Association Awrir	DL 2007
Isasan	Tamzgunt		Lahcen Ait Abaid		Association Afrak Masst	2014
Buleql Iddrn	poèmes amazighs		Oucheikh Touria		[s.n.]	2013
Recueil de poésie			Aboulkacem El khatir Afulay		Institut Royal de la culture Amazighe	2007

Muḥend Abdelkrim	di dewla n Ripublik		Aumer U Lamara		l'Harmattan	DL 2012
Anebdu			Omar Al Maddam		[s.n.]	2014
Anthologie de la poésie berbère traditionnelle	tachelhit, taqbaylit, tarifit, tamazight		[publiée par] Abdellah Bounfour et Amar Améziane	avec la participation de Mustapha El Adak	l'Harmattan	DL 2010
Tayri d tmagit	ungal	الحب والهوية	Abdellah Elmanchouri		[s.n.]	2014
Ussan Izzuzzan	Assafrou		Abdelhakim Belhaj		[s.n.]	2014
Tin wussan n lalla tadrfit			Latifa Idelmouden		[s.n.]	2013
Iriggw n tguri			Lahcen Ait Abaid		Timdyazin	2010
Turtit n irir d urar			Momammed Ouafi		Izlan i wazzan	2014
Izid n ikikr			Karim Ramdan		Timdyazin	2014
Azmumg imicki			Zahra Diker		Tullist iyzzifn i wazzan	2014
Taylgi nnk			Khadija Bellouch		Timdyazin	2014
Tiyzi n wussan gzzulnin	timdyazin		Mhamed Elouakaini		[s.n.]	2013

ISR	Amazan		Jabran Khalil Jabran		Asuyl Mohamed Oussous	2014
Ag w mmad n utrs			Rachida Bouklij		Tirra	2014
Ifssi gr igiwal nnm ay inya ixf nns	tullisin		Mohamed Oudmine		Dar Assalam	2014
Tayri d izillid	Tullisin		Lahcen Zaheur		[S.n]	2014
Agwrram	Timdyazin		Taieb Amagroud		Tirra	2014
Iskkiln f izrirign	Timdyazin		Hassan Oubrahim Amoury		[s.n.]	2014
Tuddimin s tugmimin			Jamal Ait Jeddi		Dar Assalam	2014
Titrit n tiwudc	Ungal		Xadija Ikan		[s.n.]	2012
فج التيه	قصة باللغة الأمازيغية بأبجديتها تفناغ				[د.ن]	2014
Tujjut n irifi	tullisin		Salah Ait Salah		[s.n.]	2014
Asays Nu Zemz			Youssef El Yaakoubi		[s.n.]	2015
Azwag gr tguriwin			Khadija Arouhal, Ayad Alahyane		[s.n.]	2014
ال إنجيل انيسوع المسيح إخف افوس إنلوفا			الجمعية الامريكية			

Amnad g tudrt	nouvelles		Mohamed Harrag		Marsam	2015
Tizmkt	Ungal		Abdellah Amennou		Dar Assalam	2014
Aswad yebuyebhen	Tinfas tiqudadin		Said Belgharbi		[s.n.]	2006
منتخبات من شعر المقاوم الرايس الحسين جانطي			محمد مستاوي		تاوسنا	2015
ءيزمولن	مجموعة شعرية امازيغية		صدقي علي أزايكو		[د.ن.]	1995
Amwan n wawal	poèsie		El messoudy Mohamed		Marsam	2015
اذ-اريغ ك-زرو	قصائد ريفية		أحمد الزياني		[د.ن.]	1993
ايمارين	مجموعة قصصية أمازيغية		حسن ايد بلقاسم		مطبعة المعارف الجديدة	1988
Ar adif	iswingimen xef tudert d tmagit		Ibouânane Youssef Asafu		Imp. Tifak	1996
إزليك -ن-تايري	تاوشكينت ن- ءومارك امازيغ		رشيد الحسين		الجمعية المغربية للبحث والتبادل التقافي	DL 1990
Studio n'toudart	الحي الصناعي و الوحدات الصناعية بالناظور		فكرة و إعداد أحمد بن عبد الله	إخراج عبد العالي بوعروة	2M	2009
G umalu n wulawn insrn	tullisin tussimin		Larbi Moumouch		[s.n.]	2015
Dictionnaire Berbère français			Lieutenant Antoine Jordan		Omnia	1934

Tislit n uhanu n walim	Isfra s tmaziyt		Bakki Abdelhakym		[s.n.]	2015
Adday tili-d iman	Poetry 2014	When you own a soul	Amnay Abd elhadi		[s.n.]	2015
Etude sur le dialecte berbère des Zaïan et Aït Sgougou			Victorien Loubignac		Ed. Frontispice	2012
[illegible]			M'hamed Alilouch		Institut Royal de la Culture Amazighe	2010
[illegible]	[illegible]		Abdeslam Khalafi		IRCAM	2007
[illegible]			Hammou Bouchkhar		Institut Royal de la Culture Amazighe	2010
[illegible]			Taous Omar		Institut Royal de la Culture Amazighe	2008
[illegible]			Mohammed Saghir Achkouk		Institut Royal de la Culture Amazighe	2009
[illegible]			Lahbib Fouad		Institut Royal de la Culture Amazighe	2008
Tazite n'wanera		طازيت نوانغا	Ahmed Badouj		Warda Vision	[s.d]
Ass mqqorn		أس مقورن	Abdellah Ouzzad		Super Video	[s.d]
Dadda Jha		دادا جحا	Ecrit et réalisé par Ahmed Baddouj		Boussivision	[s.d]

حمو أو نمير	أسطورة مستوحاة من التراث الأمازيغي	Hammou Onamir	إخراج فاطمة بوبكدي		Warda Vision Production	2002
إلوللا		Ilula	الرايسة فاطمة تبعمرانت		وردة فيزيون	1995
Siwr a tammurt			Mxtari Bumdyn		Institut Royal de la Culture Amazighe	2015
Gr tillas d tifawt	ungal		Yahia Yidir Bohouili		Ed. Tamaynut Dchayra	2015
Tizlatin			Omar Ait Said		[s.n.]	2008
Tagat n talat mm ig w ntaf	Ullis		Hassan Dahou		[s.n.]	2015
Tislitt n kw y ass	Recueil de poèmes en tamazight		A. Haddachi		[s. l.]	2001
ايجوان ...دكرا ياضنين			الحسين وادي		جمعية تويزي الاجتماعية	2011
Yat	Tamdyazt		Larbi Moumouch		[s.n.]	2014
Timzzit			Terence Afer	trad. par Abdellah Bouzandag	Dar Assalam	2015
Iyman d irfsan		Histoires pour enfants	Mohamed Arejdal		[s.n.]	2015
Tiylayalin n udar			Rachid Oubaghaj		[s.n.]	2015
Tamsirdt		la leçon	Mohamed Mahou		[s.n.]	2015
Cheikh Lessieur, le dernier des troubadours	tazduyt n imdyazn		Driss Azdoud		Institut Royal de la Culture Amazighe	2015

Tidda	Tullisin		Malika Boutaleb		[s.n.]	2015
ال وقت	ديوان بالأمازيغية		إبراهيم العربي		[د.ن.]	2015
Ufrinn n imagradn	مقالات مختارة بالأمازيغية				Tirra alliance des écrivains en amazigh	2013
Azawan n urmmad	Timdyazin		Khadija Arouhal		[S.n.]	2009
Tudart dg Undr	ungal		Mohamed Bouzaggou		[s.n.]	2015
Tayufi n umiyn	Tullisin		Mohamed Akounad		[s.n.]	2015
Islan	Ullis		Fatima Bouzhar		Publications Tirra	2015
ajddar yadfutn	tullisin		Hicham Fouad Goughelt		Publications Tirra	2015
tamyart n ubniq	Tamzgunt		Ahmed Raji		Publications Tirra	2015
Ayuri n urtum	ungal		Khalid Aguersoul		Publications Tirra	2015
Fad n umwan	Tamdyazt	Soif d'automne	Latifa Idelmouden		Union des Ecrivains du Maroc	2016
Tiram n tmazirt	taqbilt n Ait Souab		Yasmine El Baz	El Houssine Ouaazzi	Institut Royal de la culture Amazighe	2006
ddaw ucdad n tcaga nnm	ungal		Fadma Farras		Publications Tirra	2015
Kiyyi d nttat d udffas	tullisin		Zahra Diker		Publications Tirra	2015

tabrat n yill	tullisin		Bouchra Ladouzi		Publications Tirra	2015
تاوشكينت			عزيز متكل		Extrem art	2006
Drst ysuqqas	1 a		Abdeslam Nassef		Edition et impression Bouregreg	2006
Tuzut n ulili	tullisin		Mina Mohajane		Publications Tirra	2015
Ayrrabu	tullisin		Lahcen Ben Daouch		Publications Tirra	2015
zg tusrin ar tiyrsin	tullisin				Publications Tirra	2015
Tiwngimin	مقالات مختارة بالأمازيغية				Publications Tirra	2015
Tazdayt	tullisin		Latifa Idelmouden		IRCAM	2015
Ussan d wussan			Amalik Bassou		IRCAM	2015
أسعد أجحموم	احتفالات مسرحية قصيرة		عبد الواحد عرجوني		[د.ن.]	2015
Tamzla			Elhoucine Ouadi		IRCAM	2015
Tayri d waman zuzwanin	timdyazin		Mohamed Farid Zalhoud		[s.n.]	2015
Tagat n talat mm ig w ntaf	Ullis		Hassan Dahou		[s.n.]	2014
Gr iy wmdan	tullisin		Faissal Moutaki		Publications Tirra	2015
ال شاعر عمر برغوت	إقامة الشعراء		إعداد أحمد المنادي		المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية	2015

أزمز أبرباش	ديوان شعر أمازيغي		بولمان محمد بن مولود		[د.ن.]	2016
Tamyra n wuccann		تامغران ووشان			IRCAM	2015
Ul nnsn s ils nny	tullisin				Publications Tirra	2015
Tismsay n ifis			Larbi Moumouch		[s.n.]	2015
May day ttini uyanim		Ce que dit le Roseau	Hassan Aourid		Tusna	2016
ظلال الليل	ديوان شعري أمازيغي	Ombres de la nuit	إبراهيم إيعزا		منشورات مرسم	2016
Tiwargiwin jlanin		Rêves perdus	Eddahouz Mohamed		Marsam	2016
Ifssi y ismdal n wattan	Nouvelles	Silence d'outre-tombe	Khadija El Guejda		Marsam	2016
Tuqlatin n uzra		les échos du passé	Arhazaf Mohammed		[s.n.]	2017
Fad n wesyad			Karim Kannouf		[s.n.]	2016
Tiwrmin n usyafa	tullisin tussimin		Aziza Nafia		Publications Tirra	2016
Kuzt tnfusin i Kuz wadan	[Contes amazighes pour enfants]		Abdellah Elmannani		Publications Tirra	2016
Taywzn d tiyyad	Tullisn		Abdellah Amennou		Publications Tirra	2016
tafzra i tguri	timdyazin		Boutaleb Malika		Tirra	2017
Isksal n trkkakt	tullisin tussimin		Mohamed Belcaid		Publications Tirra	2016

Tistyin n tasa	Timdyazin		El Adaoui Lhanafi		Publications Tirra	2016
Tamyra n infcadn	tullisin		Hassan Oubrahim Amoury		Publications Tirra	2016
Asdlfu g iziti n tggucra			Salah Ait Salah		Tirra	2016
Baw			Leeziz Ibrahimi		[s.n.]	2016
Izlan i Tsutiwin	[أشعار للأجيال]		Abdelhakym bakki		DAFMED	2015
S Iyuyyan Bbuyebhey			Aicha Kurdi		[s.n.]	2013
Tilggwit	tadla n isfra		Mohamed Ziadi		[Mohamed Ziadi]	2015
Ar nttirir ar naqqra			Lahcen Ahenkour		Tirra	2015
Ammud isefra n Ihusin n Aadni			Larab Muhand Uramdan		Imprial	1997
Isefra N. Si Muhend U M'hend			Larab Muhand Uramdan		Imprial	1997
تودرت ن ؤوفكان	قصائد شعرية أمازيغية		إيمان الخواض		[د.ن.]	2016
سيدي حمو واليهودي	رواية		بقي عبد الحكيم		[د.ن.]	2016
Uccann ilsan tagut	tullisin		Mohamed Ouhamo		Publications Tirra	2016
Agllid n waman	Tamzgunt		Lahoucine Mourabih		Publications Tirra	2016

Asriddm g usirw n tagat	Tullisin	نزيف في رحم اللعنة	Mohamed Oudmine		[s.n.]	2016
Amckukd isyuyyun	Timdyazin s imsli n twtmt	همس صارخ	Asnmili n Abdellah Elmannani		[s.n.]	2016
udmawn n iyarasn dranin	Timdyazin		Mohamed Elouakaini		Tirra	2016
Tumrt n tglgad	ungal		Abdeslam Amakha		Publications Tirra	2016
izaylaln n tirra	Tullisin	افاق الكتابة			Publications Tirra	2016
Kra irwasn tawla	Timdyazin		Habib Laknasi		Tirra	2016
Kra irwasn tawla	Timdyazin		Habib Laknasi		Tirra	2016
Kradt tullisin n Maupassant			Guy de Maupassant	trad. Mohamed Bouhamdi	Tirra	2016
إرفال	شعر أمازيغي		حنان أمجوض		[د.ن.]	2016
Azuzwu n izli			Mohamed Arejdal		Tirra	2016
Tuss Imil	Tullisin tussimin	Micro-ouvelles	Larbi Moumouch		Tirra	2016
tamarirt tamjjudt	mar-tamzgunt		Eugène Ionesco		Publications Tirra	2016
tikrkas d uggar	Tullisin		Fadma Farras		[s.n.]	2016
Tismamayin	(Zbubn itran macc gan akk tifawt)				Tirra	2016

Darat n udmawn	Tullisin		Habib Laknassi		Tirra	2016
Tirsal n umrsal	Tullisin		Hassan Oubrahim Amoury		Tirra	2016
Inis d… inasiwn, d uzizn n yimariwn	ny abrid yr titt n urwass		Ettayib Elfaqyr		Tirra	2016
Tuga issmyi uzawad	Tullisin		Mohamed Oussous		Tirra	2016
Imkkurarn n yid d tullisin yadn	Tullisin		Said Ait Hssaine		Tirra	2016
Adryal n tagut	Ullis		Zahra Diker		Publications Tirra	2016 m
Asumd g udris ur ittyaran	tullisin tussimin		Mohamed Oudmine		Publications Tirra	2016
Taydmt n timmudla		La justice de la mondialisation	Amalik Bassou		[s.n.]	2016
Ayal n taymmat	ungal		Khalid Aguersoul		Marsam	2017
Tamacahut n tudrt			Hassan Oukalou		Marsam	2017
Amasin			Brahim Oubella		[s.n.]	2016
Tislit n uyanim			Bouchra Ladouzi		Tirra	2016
Umiyn d umiyn n ayt ndi	Contes Amazighes		Lahcen Zaheur		[s.n.]	2016

Ankruf n tama	Timdyazin		Salah Ait Salah		[s.n.]	2015
Tawtmt ad irdln tamdult n uflla			Omar Haidar		[s.n.]	2016
Tag°mrt n tguriwin y tizi tassasin			Said Ait Gougou		[s.n.]	2017
Tiwdyirin	Timdyazin		Hammaoui Boujemaa		Institut Royal de la Culture Amazighe	2016
Fleuves de poussière	poèmes		Elmostafa Srhane		Institut Royal de la Culture Amazighe	2016
iwda yitri	Timdyazin		Hammaoui Boujemaa		Institut Royal de la Culture Amazighe	2016
taffa n tmdyazin			Assou Iqli		Institut Royal de la Culture Amazighe	2016
ihlliln			Ccix mimun amllal		Institut Royal de la Culture Amazigh	2016
Tawngimt Ismmzdan	Timdyazin		Hamid Talibi		Arcoprint	2016
Aftas n ikttayn	Théâtre	La baie des souvenirs	Omar Haidar		Publications Tirra	2015
imrruyn	Timdyazin		Abdeslam Amakha		Publications Tirra	2015
Tamgra n tiggas	tullisin		Elhassane Boutssaid		[s.n.]	2015
ˆA ⍰Reference grammar of Tamazight	a comparative study of the berber dialects of Ayt Ayache and Ayt Seghrouchen		Ernest T. Abdel-Massih		Center for near Eastern and north African studies	2011

Tismday	amarg		Mohamed Ouagrar Ahlafi		La Maison De La Poésie Au Maroc	2016
Ayal n taymmat	ungal		Khalid Aguersoul		Marsam	2017
Ha tudrt..had amarg nns	Ungal		Moulaid Eladnani		[s.n.]	2015
Amzwaru iskrn anziz	tamzgunt		Leo Tolstoi		Publications Tirra	2017
Iruggwn n inzgumn	Timdyazin		Mhand Oussous		Publications Tirra	2017
ايت ئغيل	نموذج من بيوتات الشعر الأمازيغي		أحمد المنادي, إبراهيم إعزا		المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية	2017
خطة العمل الوطنية في مجال الديمقراطية وحقوق الإنسان (2018-2021)			الشبكة الأمازيغية من أجل المواطنة، وزارة الدولة المكلفة بحقوق الإنسان		الشبكة الأمازيغية من أجل المواطنة	2019
Zud timqqa n tlamut	Tullisin		El Hassan Boutssaid		[s.n.]	2018
Tawala n idaggwn	ungal		Abdeslam Amakha		Publications Tirra	2019
Tajddigt tasggant	ungal		Salah Agram		Publications Tirra	2019

Première rencontre sur le roman amazighe	le roman amazighe : émergence et continuité	الملتقى الأول حول الرواية الأمازيغية	Coordination Ayad Alahyane, Rachid Najib		Publications Tirra	2019
Gr yiman d imal	Tullisin		Bouchra Ladouzi		Publications Tirra	2018
Ibrzzuyn n talla			Alah Ait Salah		Publications Tirra	2018
Ijiwjiwn n uzal	Timdyazin		Fatima Bouzhar		Publications Tirra	2018
Imnayn n umiy			Habib Laknassi		Publications Tirra	2018
Imudar s yidrisn			Mohamed Arejdal		Publications Tirra	2018
Tamawayt n darny			Hassan Oubrahim Amoury		Publications Tirra	2018
Tawkka g tisnt			Mohamed El Akiki		Publications Tirra	2018
Udmawn	Tullisin		Fatima faiz		Publications Tirra	2018
ءاملون - تمرزكين			محمد مستاوي		[د.ن.]	2019
Tillas n wayyor	contes courtes pour enfants		Brahim Bourki		[s.n.]	D.L 2018
Amyabbar	Tasunayt tamaziɣt s twenɣa talatinit		Arhazaf Mohammed		[s.n.]	2019

Tinfas n tfsut	ttyagamnt d sg tskla tamadlant		Mohamed Belarhzali		Publications Tirra, alliance des écrivains en amazigh	2018
Tanssist	izlan		Abdelghani bouhmidi		Institut royal de la culture amazighe	2017
effet papillon	tullisin		Omar haidar		[s.n.]	2017
Tudert	Tasunayt tamaziɣt s twenɣa talatinit		Arhazaf Mohammed		[s.n.]	2018
Imkkasan n yiwnnan			Taeib Amagroud		Tirra, alliance des écrivains en amazighe	2019
ibaliln n wawal	Timdyazin				Publications Tirra	2019
Tghuyyit nngh d ajjaj	asefru		Suliman Boujaada		[s.n.]	2019
Afriwen n tfawt			Muhemmed Ineisa		[s.n.]	2019
Tarfufnt n imzlad			Abdellah Bouzanbou		[s.n.]	2019
Tucgirt n yan uzenkar	Asisaw s tmazight s twengha talatinit		Arhazaf Mohammed		[s.n.]	2019
Asrdvyul d trgwa	tullist i wazzann		Zahra Diker		Publications Tirra	2018
Amghar	ammud n tmedyazin		Omar Taws		[s.n.]	2019
Asuyl n Salah Agram			Aziz Nisin		[Centre AFR]	2019
Ahyyad	tullisin		Abdellah Jankhar		Publications Tirra	2017
Tafaska n trrugza	tungal		Jamila Irizi		Publications Tirra	2017

Dictionnaire général de la langue amazighe	amazighe-français-arabe	المعجم العام للغة الأمازيغية	Meftaha Ameur, Khalid Ansar, Abdellah Boumalek ... [et al.]		Institut Royal de la Culture Amazighe	2017 D.l.
Tamyra n uccann	ungal		Brahim Lasri Amazigh		Tamaynut Dcheira	2017
Contes en français traduits en Amazigh			Arhazaf Mohammed		[s.n.]	DL 2017
Axel et les trois ours et autres	contes en français traduits en amazigh		Michèle Poncet	Arhazaf Mohammed	[s.n.]	DL 2017
Tudart n yergel	ungal		Omar Lmeddam		Tizrigin n tmesmunt n ayt said i yedles dtyumi	2018
Ifsan n tamunt	tullisin n tmurt n tmazgha		Gamal Arezqi, Dihya Lwiz, Nufel Buzebbuja... [et al.]		Tira éditions	2013
Kra n tsura i tyuri n tsekla			Muhend Akli Salh		Tira éditions	2015

Ufril n tmdyazin			Pablo Neruda	assoughle [traduction de] Salima El Koulali	Institut royal de la culture amazighe	2018
Tistin	ungal		Khadija Elguejda		Publications Tirra	2018
Agris n tmsi	timdyazin		Ahmad Balaj		Publications Tirra	2018
Tirra s tizza	timdyazin		Mohamed Ouafi		Publications Tirra	2018
Tawngimt gr tayssa d tawant	Tamzgunt		Fatima Bouzhar		Publications Tirra	2018
Bubuk d snat tullisin yadn			Fiodor Dostoïvski	asuyl n Salah Ait Salah	Publications Tirra	2018
Amksul	ungal		Albert Camus	traduction de Khalid Aguersoul	Publications Tirra	2017
Afran g tillas	nouvelles en Amazighe		Fouad Hicham Goughelt		Publications Tirra	2017
Izwuln n tffuyla			Fadma Farras		Publications Tirra	2018
Igwntrn d ifayrn	ungal		Fadma Farras		Publications Tirra	2018
Tiski tarjdalt	ungal		Zahra Diker		Publications Tirra	2018
Igusifn n twargit	ungal		Habib Laknassi		Publications Tirra	2017

Illis n tahrra	Ungal		Jamal Ait Jeddi		Tirra	2019
Izan		Les mouches	Salah Agram Itri		Centre imprimerie	2017
Ayyul d uzgn	ungal		Lahcen Zaheur		Publications Tirra	2018
Isdram	tullisin		Hassan Oubrahim Amoury		Publications Tirra	2018
Ifursln n utwan			Aksil Ayt Berkouch		Publications Tirra	2017
Tibrbllutin immuddan s yitran			Said Ait Gougou		Publications Tirra	2018
Tiyrit	ungal		John Steinbeck	asughl n Jamal Ayt Jeddi	Publications Tirra	2018
Tagduda n yimudar	ungal		Georges Orwell		Publications Tirra	2018
Tiqqar n uzgu		Ruades de vent	Elmostafa Srhane		[Elmostafa Srhane]	2018
Tadsa n iyf izlfn	nouvelles	faux sourire	Khalid Benadi		Marsam	2018
Tugga f waggwa	Timdyazin		Hassan Oubrahim Amourry		Publications Tirra	2019
Tagat tafuzart	Timdyazin		Yassine Malek		Tirra	2019
Tadla n inttagn	Timdyazin		Salah Ait Salah		Tirra	2019

Aksil, arba agru	tamzgunt i wazzann		Zahra Diker		Publications Tirra	2019
Irman imdyazann	Timdyazin		Hha Oudadess	Mohamed Chafik	Tirra	2019
ءازنبو	ديوان شعر امازيغي		عبد الله لمني		إدكل للطباعة والنشر	2019
Ameddakel	d tullisin nniden		Mourad Zimu		Tira Editions	[2010]
Iyzar n ulili			Eumar Lmeddam		[S.n]	2015
Tamagit	Timdyazin		Hassan Oukalou		[s.n.]	2018
Ma ay d temsd?			Arhazaf Mohammd		[s.n.]	2018
Sa iggura dar illis n tafukt	timdyazin		Ayad Alahyane		[s.n.]	2017
Tarikt n tfidi	Timdyazin		Moulaid Eladnanni		[s.n.]	2017
iriyn n iynan	tullisin		Ali Ouboubker		[s.n.]	2017
Taylayalt n iwizn	tullisin		Yassine Malek		Publications Tirra	2017
Talkmast n imdyazn	néctar des poètes		Ismun tt Mohamed Akounad		[s.n.]	2017
Tamsksalt n wukrim	tullist		Arthur Conan Doyle	asuyl Moulaid Eladnani	Publications Tirra	2017
Tifras		ملامح	Khadija Arouhal		éditions machahid	2017

تاوجا	علماء وزوايا		إخراج هشام الجباري		القناة الثانية	2017
Iskwfal n wallas	tullisin		ismun tadla ad Lahcen Zaheur		Dar essalam	2017
Takwzin	amwan n tudrt		Taieb Amgroud		Publications Tirra	2017
Asif n unufl	tamzgunt n yan usays		Tawfiq Al Hakim	irur tt s tmaziyt Jamal Ait Jeddi	Publications Tirra	2017
Timmyit n ibkkadn	tullisin		Zahra Diker		Publications Tirra	2017
Tatbirt	ungal			Patrick Suskind	Publications Tirra	2017
Tarragin n waggas	ungal		Hanane Ouboutou		Publications Tirra	2017
imttawn n tdhhact			Ebdelqadar Zryuhi (Tcukla)	[recueilli par] Fouad Azarual	IRCAM	2018
تالغات ن تودرت	مجموعة شعرية		صفية عز الدين		itri music	
Adlis n tskla, timstiyin			D. Azdoud, L. Fouad, A. Assid... [et al.]		Institut royal de la culture amazighe	2017
Tinglusin...ticnyarin	tullisin	قصص قصيرة بالأمازيغية بصيغة المؤنث			Alliance des écrivains en Amazigh	2017
Timntrit n izrfan	timdyazin		Zayna Boudhair		Publications Tirra	2017

مقـــالات متنوعـــة

مجلة المناهل، العدد 100 (خريف/شتاء 2020) : 251-271

أوائل الأمازيغ في المشرق الإسلامي

عبد الرزاق أبو الصبر
المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين، بني ملال

مقدمة

ترجع العلاقات الأولى بين المغرب والمشرق إلى الفتح الإسلامي، الذي ألحق الغرب الإسلامي بالتدريج بدولة الخلافة الراشدة والأموية والعباسية. وبذلك اندمج الغرب الإسلامي تدريجيا أيضا في الحضارة الإسلامية، وشارك في بنائها مشاركة فعالة. فإلى جانب الوقائع والتطورات في بلدان الغرب الإسلامي، كان للأمازيغ كباقي القوميات الإسلامية، مشاركة وازنة في وقائع وتطورات المشرق الإسلامي. مما أسهم في توطيد الصلات البشرية والدينية والثقافية والاقتصادية وغيرها بين المشرق والمغرب.

إن الوفود العربية نحو المغرب، قابلتها وفود أمازيغية نحو المشرق بكثافة أحيانا، كما هو شأن التوسع الفاطمي في مصر والشام، المدعوم أساسا بقبائل كتامة الصنهاجية. وهنا نتوقف عند أوائل الأمازيغ في المشرق الإسلامي، وخصوصا منهم المقيمين خلال القرون الهجرية الثلاثة الأولى بالمشرق، قبل انتقال الفاطميين بقبائل كتامة وغيرها نحو مصر والشام، لبيان أعلامهم، ومكانتهم، ومدى مشاركتهم في الوقائع والتطورات، وفي باقي المجالات. فنتناول تباعا أعلام الأمازيغ الأوائل وفق المحورين الآتيين: أولهما، أعلام الأمازيغ في الدولة الأموية؛ وثانيهما أعلام الأمازيغ في أوائل الدولة العباسية.

أولا: أعلام الأمازيغ في الدولة الأموية (41هـ/661م-132هـ/749م)

تشكلت الجاليات الأمازيغية الأولى في المشرق من الموالي، المستقدمين من سبي الفتوح، ومن المجندين المتقدمين للخدمة بأعداد غير قليلة، ومع الوقت تحرر الأرقاء منهم. واحتل البعض منهم مراتب عليا لدى الخلفاء والأمراء، وفي العلم والفتوى والقضاء والأدب، وما إلى ذلك. وانضاف إلى هؤلاء جميعا كثير من الراحلين لطلب العلم. ومن أعلام الأمازيغ في الدولة الأموية:

1. **صولات بن وزمار الزناتي المغراوي:** لقي عثمان بن عفان بالمدينة عقب غزوة إفريقية سنة 27هـ/647م، وتسمى أيضا غزوة سبيطلة، وهي من الغزوات

الكبرى التي نتج عنها انفصال شمال إفريقيا عن الإمبراطورية البيزنطية، ومن شهرتها وكثرة سبيها وغنائمها سمى أهل المدينة هذه السنة بسنة إفريقية. والظاهر أن البيزنطيين استعانوا في هذه المعركة الفاصلة بفرق من القبائل الأمازيغية، التي كان من قادتها صولات بن وزمار الزناتي المغراوي، قال ابن خلدون: "وكان لمغراوة هؤلاء في بدوهم ملك كبير أدركهم عليه الإسلام، فأقره لهم وحسن إسلامهم. وهاجر أميرهم صولات بن وزمار إلى المدينة، ووفد على أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه، فلقاه برا وقبولا لهجرته، وعقد له على قومه ووطنه، وانصرف إلى بلاده محبوا محبورا مغتبطا بالدين... وقيل إنه تقبض عليه أسيرا لأول الفتح في بعض حروب العرب مع البربر قبل أن يدينوا بالدين، فأشخصوه إلى عثمان لمكانه من قومه، فمنَّ عليه وأسلم فحسن إسلامه، وعقد له على عمله، فاختص صولات هذا وسائر الأحياء من مغراوة بولاء عثمان وأهل بيته من بني أمية، وكانوا خاصة لهم دون قريش، وظاهروا دعوة المروانية بالأندلس رعيا لهذا الولاء".[1]

2. **أم آبية مولاة معبد بن العباس بن عبد المطلب:** استشهد عنها في غزوة سبيطلة المذكورة وهي حامل منه، فألحقها علي بن أبي طالب رضي الله عنه هي وابنتها آبية بأهل البيت. وكان للبنت شأن بعد ذلك، قال الزبيري: "وولد معبد بن العباس بن عبد المطلب: ... آبية بنت معبد، أمها أمة إفريقية، قدمت بها، فأمرهم علي بن أبي طالب أن يقروا بها، تزوجها يريم بن أبي شعثاء، وهو معدي كرب، ابن أبرهة بن الصباح أحد ملوك حمير. فولدت له النضر بن يريم؛ كان النضر سيدا من سادات أهل الشام".[2]

3. **أبو سعيد هانئ بن سعيد مولى عثمان بن عفان رضي الله عنه:** معدود في الدمشقيين، روى عن مولاه عثمان، وهو مذكور في كتب تراجم الرواة، قال ابن حجر: "هانئ، أبو سعيد البربري الدمشقي، مولى عثمان، روى عن مولاه ... قال النسائي: ليس به بأس. وذكره ابن حبان في الثقات. وقال ابن سعد: كان أعمى، وقد انتسب ولده في همدان".[3]

[1] أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون الحضرمي، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب العجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، تحقيق خليل شحادة، الجزء 7 (بيروت: دار الفكر، 1988)، 34.

[2] أبو عبد الله مصعب بن عبد الله الزبيري، **نسب قريش**، تحقيق ليفي بروفنسال (القاهرة: دار المعارف للطباعة والنشر، 1953)، 56.

[3] الحافظ أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، تحقيق إبراهيم الزيبق وعادل مرشد، الجزء 4 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1995)، 263.

4. **يسار مولى عروة بن شييم الليثي:** من سبي طرابلس المغرب، يكنى أبا جعفر، لقي الصحابة. وابنه **عبيد الله** بن أبي جعفر، قال عنه الذهبي: "الإمام الحافظ فقيه مصر".[4] ولد الابن سنة ستين، وتوفي حوالي سنة 136هـ/753م على اختلاف في سنة وفاته، وهو موصوف بالثقة في كتب تراجم رواة الحديث، وله رواية في الصحيحين. ومن جلالة قدره لدى ولاة بني أمية أنه لما توفي صلى عليه أبو عون عبد الملك بن يزيد أمير مصر.

5. **أبو عبد الله عكرمة بن عبد الله المدني مولى ابن عباس:** لقي قرابة مائتين من الصحابة، وورث علم ابن عباس في التفسير والسيرة والحديث، وأذن له أواخر عمره بالفتوى. أعتقه علي بن عبد الله بن عباس بعدما شرع في بيعه للأمير الأموي خالد بن يزيد بن معاوية، لقاء أربعة آلاف دينار لما رأى من علمه بدمشق. وكان قد أهدي لابن عباس وعمره 11 سنة لما ولي البصرة لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنهما. فكان عضد ابن عباس بالطائف ومكة، وصحبه إلى المدينة ودمشق، وشهد معه حصار القسطنطينية حوالي سنة 50هـ/670م، وكان معه في مجالسه مع معاوية بدمشق، ولما توفي ابن عباس سنة 68هـ/687م وأعتقه ابنه علي، طاف في جميع أقطار الإسلام، بما فيها المدينة ومكة والكوفة والبصرة وواسط والمدائن وأصفهان ونيسابور ومرو وجرجان وبخارى وبلخ وصنعاء والجنَد وعدن ومصر والقيروان. يتلقاه أمراء البلدان بالعطايا، ويتحلق حوله العلماء والطلبة طلبا للرواية والفتوى، حتى أنه أُصْعد فوق ظهر بيت بالبصرة، وروى عنه زهاء ثلاثمائة من التابعين منهم سبعون من كبارَ التابعين، حتى إنه قيل لسعيد بن جبير: "هل تعلم أحدا أعلم منك؟ قال: نعم، عكرمة".[5] وبلغ من صحبته أنه تزوج أم دهماء وهي أم سعيد بن جبير.[6] امتُحن في الرواية فتوفق مرارا، ودخلت رواياته الكثيفة مدونات التفسير والسيرة والحديث والفقه بما فيها الصحيحان والموطأ. اتهم بالدعوة الخارجية أواخر

[4] الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي الدمشقي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين، الجزء 6 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996)، 8-10.

[5] جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن المزي الدمشقي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق بشار عواد معروف، الجزء 20 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980)، 272.

[6] المزي، **تهذيب الكمال**، الجزء 20، 272.

حياته دون أن تثبت عليه، فمات مستورا في المدينة وقد ناهز الثمانين عام 105هـ/723م.[7]

6. **أبو عبد الله نافع مولى عبد الله بن عمر بن الخطاب:** من كبار التابعين من أهل المدينة. اختلف في أصله، وأول الأقوال فيه إن: "أصله من بلاد المغرب"[8] وأنه "بربري".[9] كان عمر بن عبد العزيز قد بعثه إلى مصر يعلم الناس السنن، متفق على توثيقه، وكانت وفاته عام 117هـ/735م

7. **سالم أبو الزعيزعة مولى مروان بن الحكم:** كان كاتبا لمعاوية بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان ومروان بن الحكم وعبد الملك بن مروان والوليد بن عبد الملك، قال ابن عساكر: "سالم أبو الزعيزعة، مولى مروان بن الحكم وكاتبه، وكاتب ابنه عبد الملك بن مروان، وكان على الرسائل لعبد الملك، وولاه الحرس".[10] وقال الجهشياري: "وكان يكتب لمروان... أبو الزعيزعة... وكان يكتب لعبد الملك على ديوان الرسائل أبو الزعيزعة مولاه".[11] واشتهر بقتل عمرو بن سعيد بن العاص الأشدق الأموي الموعود بالخلافة بعد مراون بن الحكم، قتله بأمر من الخليفة عبد الملك بن مروان.[12] وتقلب في حجابة ودواوين الخلفاء المذكورين، حتى أنه كان هو المكلف بجلد علي بن عبد الله بن عباس بأمر الخليفة الوليد بن عبد الملك سنة 95هـ/713م، لقوله بحق آل العباس في الخلافة، قال البلاذري: "تولى ضرب علي بن عبد الله بين يدي الوليد أبو الزعيزعة البربري مولاه".[13]

[7] أخباره كثيرة، متفرقة في المصادر، منها على سبيل المثال: أبو عبد الله محمد بن سعد الزهري البصري، **الطبقات الكبرى**، تحقيق إحسان عباس، الجز 5 (بيروت: دار صادر، 1957-1960)، 287-293، ونحن نعمل على إخراج سيرته في كتاب مستقل، وانظر مقالنا المطول بعنوان: "عكرمة البربري مولى ابن عباس، ما صلته بثورة الخوارج بالمغرب سنة 122هـ؟"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية ببني ملال** 14-15 (2013-2014): 21-52.

[8] أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير الدمشقي، **البداية والنهاية**، تحقيق أحمد أبو ملحم، الجزء 9 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، 332، وفيات سنة 117هـ.

[9] الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، الجزء 5، 99.

[10] الحافظ أبوالقاسم علي بن الحسين ابن عساكر الدمشقي، **تاريخ دمشق**، تحقيق محب الدين عمر العمروي، الجزء 20 (بيروت: دار الفكر، 1998)، 88-90، وانظر أبو جعفر محمد بن جرير الطبري الآملي، **تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الجزء 5 (القاهرة: دار المعارف، 1992)، 25.

[11] أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، **الوزراء والكتاب**، تحقيق مصطفى السقا وآخرون (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1938)، 33-35.

[12] أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري البغدادي، **أنساب الأشراف**، تحقيق سهيل زكار ورياض زركلي، الجزء 6 (بيروت: دار الفكر، 1996)، 58-67.

[13] البلاذري، **أنساب الأشراف**، الجزء 4، 104.

8. آل صلتان موالي خلفاء بني أمية: ذكر بعضَهم ابنُ عساكر، وكان أوائلهم بدمشق في خدمة خلفاء بني أمية منذ عهد عبد الملك بن مروان (65هـ/684م-86هـ/705م)، ثم كان لبعضهم شأن في أوائل الدولة العباسية، قال ابن عساكر في ترجمته لعبد الرحمن بن ميمون بن صلتان البربري: "حُمل صلتان وابنه ميمون إلى عبد الملك، فأراد قتلهما، فاستوهبهما الوليد بن عبد الملك، فكانا معه في خلافة عبد الملك. ومات صلتان في خلافة عبد الملك، ومات ميمون في خلافة الوليد بن عبد الملك. فصار (ابنه) عبد الرحمن مع يزيد بن الوليد بن عبد الملك وخرج معه. وعبد الرحمن هو الذي دخل على الوليد بن يزيد بن عبد الملك، فاحتز رأسه وأتى به يزيد بن الوليد. يعرف بوجه الفلس، وحارث بن محمد بن وجه الفلس كانت له فتنة في أيام المأمون، ومن ولده عبد الرحمن بن الخطاب بن وجه الفلس، وذكر أبو جعفر الطبري في تاريخه قال: وفيها (يعني سنة إحدى وثلاثين ومائتين) مات الخطاب بن وجه الفلس".[14]

9. طارق بن زياد: مولى موسى بن نصير، ولي طنجة سنة 89هـ/708م، وفتح الأندلس سنة 92هـ/711م، فصل الخليفة الوليد بن عبد الملك بينه وبين موسى بن نصير، وأكرمه مع خمسمائة من كبار قادة الأمازيغ، ومكث بعد ذلك في المشرق. قال ابن عذاري: "وقد اختلف في نسبه، فالأكثرون على أنه بربري من نفزة، وأنه مولى لموسى بن نصير من سبي البربر. وقال آخرون إنه فارسي. قال صالح بن أبي صالح: هو طارق بن زياد بن عبد الله بن رفهو بن ورفجوم بن ينزغاسن بن ولهاص بن يطوفت بن نفزاو".[15]

10. سابق البربري: هو أبو سعيد سابق بن عبد الله الرقي المعروف بالبربري من موالي بني أمية، فقيه ومحدث روى عن مكحول وعمرو بن أبي عمرو وغيرهما، روى عنه الأوزاعي إمام أهل الشام. وهو شاعر الزهد المقرب من الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (99هـ/717م-101هـ/719م). ويقال إن الأخير أغشي عليه لما سمع بعض أشعاره. أخذ الشعر عنه وتتلمذ له أبو العتاهية. قال عنه فؤاد سزكين: "كان إمام مسجد في الرقة، وكان قاضيا في خلافة عمر بن عبد العزيز"،[16] أخباره وأشعاره

---

[14] ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء 35، 487.

[15] ابن عذاري المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق جورج س. كولان و إيفارست ليفي بروفنسال، الجزء 2 (بيروت: دار الثقافة، 1980)، 5.

[16] فؤاد سزكين، **تاريخ التراث العربي**، تعريب محمود فهمي حجازي وفهمي أبو الفضل، الجزء 2 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977)، 428.

كثيرة متفرقة. اعتنى العلامة عبد الله كنون بالترجمة له في عدة مقالات بمجلة دعوة الحق.[17]

11. أبو محمد هارون بن أبي إبراهيم البربري: روى عن عمر بن عبد العزيز، وكان من موالي ثقيف، قال ابن سعد: "هارون بن أبي إبراهيم الثقفي، وهو هارون البربري... كانت عنده أحاديث صالحة".[18] وقال ابن حجر: "هارون، أبو محمد البربري، واسم أبيه إبراهيم، ويقال: ميمون بن أيمن مولى عقار بن المغيرة بن شعبة، روى عن عطاء وعبد الله بن عمير وعمر بن عبد العزيز وميمون بن مهران".[19] وهو معدود في الثقات.

12. عمير بن مدرك بن أبي مدرك (ت127هـ): مولى عياش بن الحارث الخولاني السعدي، قال السمعاني في مادة البربري: "عمير بن مدرك بن أبي مدرك: واسم أبي مدرك أوس، ويقال أسامة، ويقال نقيع البربري، مولى عياش بن الحارث الخولاني ثم السعدي. وأصله من البربر، يروي عن سفيان بن وهب. روى عنه حرملة بن عمران. وقد ولي بعض العمالات بمصر لعبد العزيز بن مروان، وكان يكتب له. وولده بمصر اليوم، ولهم دور بخولان، ولهم جنات عمير الذي بالحيرة".[20] فهو من الكتاب والعمال لدى والي مصر الأموي عبد العزيز بن مروان (65هـ/684م-85هـ/704م). وهذا الوالي هو أخ الخليفة الشهير عبد الملك بن مروان ووالد الخليفة عمر بن عبد العزيز. وهذا ينبئ عن وجود أمازيغي وازن بمصر منذ وقت مبكر.

13. قادم البربري: عاصر عمر بن عبد العزيز، روى عنه الليث بن سعد، ومما روى عنه قال: "حدثني قادم البربري: أنه ذاكر ربيعة بن أبي عبد الرحمن شيئا من قضاء عمر بن عبد العزيز إذ كان بالمدينة (86هـ/705م-93هـ/711م)، فقال ربيعة: كأنك تقول أخطأ، والذي نفسي بيده ما أخطأ قط".[21]

---

[17] عبد الله كنون، "سابق البربري"، **دعوة الحق** 1، السنة 2 (شتنبر 1958): 15-19. و"سابق البربري ثانية"، **دعوة الحق** 8-9، السنة 6 (ماي-يونيو 1963): 19-23. و"سابق البربري ثالثة"، **دعوة الحق** 4، السنة 8 (فبراير 1965): 88-89. و"سابق البربري من جديد"، **دعوة الحق** 4، السنة 21 (يوليوز 1980): 9-10.

[18] ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء 6، 368.

[19] ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، الجزء 4، 259.

[20] عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني، **الأنساب**، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، الجزء 2 (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1963)، 124.

[21] الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، الجزء 5، 118.

14. عبد الله بن البصير البربري: مولى قيس بن عبد الله بن الزبير، ذكره أبو الفرج الأصفهاني في خبر مقتل مصعب بن الزبير بالعراق، قال: "عن الزبيري قال، حدثني عبد الله بن البصير البربري مولى قيس بن عبد الله بن الزبير، عن أبيه قال، قال عبيد الله بن قيس الرقيات: خرجت مع مصعب بن الزبير حين بلغه خروج عبد الملك بن مروان إليه ... فأقمت معه حتى قُتل، ثم مضيت إلى الكوفة".[22]

15. أبو يزيد عبد الملك الغريض المكي: الغريض لقب له، مغني وشاعر، وأخباره في كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني في نحو ثلاثين صفحة، قال في أولها: "كان مولَّدا من مولدي البربر... وكان الغريض من أحذق أهل زمانه بمكة بالغناء بعد ابن سريج".[23] وله إشارة في تاريخ دمشق.[24] وتوفي في خلافة سليمان بن عبد الملك (96-99هـ/714-717م).

16. نعمة مولاة الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك: وهي أم ابنه إبراهيم، الذي ولي الخلافة لمدة قصيرة أواخر الأمويين.[25] وقال الذهبي: "أمه بربرية".[26] وقال القضاعي: "أمه أم لد اسمها نعمة وقيل خشف، بويع في هلال ذي الحجة سنة ست وعشرين ومائة، ثم خلع نفسه، وسلم الأمر إلى مروان بن محمد الجعدي، وبايعه في صفر سنة سبع وعشرين ومائة. وكانت ولايته شهرين وعشرة أيام، ولم يزل باقيا إلى سنة اثنتين وثلاثين ومائة".[27]

17. راح مولاة الأمير الأموي معاوية بن هشام بن عبد الملك: وهي أم ابنه عبد الرحمن الداخل مؤسس الدولة الأموية بالأندلس عام 140هـ/757م، وكان قد كفله جده الخليفة هشام بن عبد الملك.[28] قال السيوطي: "وفي سنة ثمان وثلاثين ومائة كان دخول عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان الأموي إلى الأندلس، واستولى عليها وامتدت أيامه، وبقيت الأندلس في يد أولاده إلى بعد الأربعمائة، وكان عبد الرحمن هذا من أوعية العلم والعدل، وأمه بربرية. قال أبو

---

[22] علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني**، الجزء 5 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1994)، 53.

[23] الأصفهاني، **كتاب الأغاني**، الجزء 2، 573-602.

[24] ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء 69، 88.

[25] أبو عبد الله محمد بن سلامة القضاعي، **تاريخ القضاعي أو كتاب عيون المعارف وفنون أخبار الخلائف**، تحقيق عبد الله محمد المصري (مكة المكرمة: مطابع جامعة أم القرى، 1995)، 378، وانظر الهامش.

[26] الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، الجزء 5، 377.

[27] القضاعي، **عيون المعارف وفنون أخبار الخلائف**، 378-379.

[28] ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء 35، 448.

المظفر الأبيوردي: ملك الدنيا ابنا بربريتين: المنصور، وعبد الرحمن بن معاوية".[29] وذكر ابن عذاري أنه جاز على بلاد تادلا ونفزة قبل الانتقال إلى الأندلس، قال: "فسار حتى أتى تادلا من قبائل المغرب... ثم هرب من عندهم حتى أتى نفزة، وهم أخواله، فإن أمه كانت من سبيهم".[30]

18. داود البربري: كان على حجابة عامل العراق والمشرق خالد بن عبد الله القسري، وعلى حرسه وعلى ديوان رسائله[31] وذلك في خلافة هشام بن عبد الملك الأموي (105هـ/723م-125هـ/742م).

19. عطاء البربري مولى أبي عطاء السندي الشاعر: كان أبو عطاء السندي وهو أفلح بن يسار، نشأ في الكوفة، وهو من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية، من موالي بني أسد. وكان أبوه أعجميا لا يفصح، وكان في لسان أبي عطاء عجمة ولثغة، وذكر الصفدي أنه كان إذا تكلم لا يُفهم كلامه، ولذلك قال لسليمان بن سليم الكلبي (من الخفيف):

أعوزتني الرواة يا ابن سليم وأبى أن يقيم شعري لساني

فأمر له بوصيف بربري، فسماه عطاء وتبنى به وروّاه شعره. فكان إذا أراد إنشاد مديح لمن يجتذيه، أو مذاكرة شعر، أمره فأنشد. وشهد أبو عطاء السندي حرب بني أمية وبني العباس، وأبلى مع بني أمية، وقتل غلامه عطاء البربري مع رجل اسمه معلم بن هبيرة، وأفلت أبو عطاء السندي.[32]

20. المجندون العسكريون لدى الأمويين: منهم مجندون من الأمازيغ، ضمن مجندي القوميات الأخرى، منذ عهد عبد الملك والوليد ويزيد. فقد خطب يزيد بن المهلب أنصاره، وقت ثورته وهو بواسط سنة 102هـ/720م، مشيرا إلى أن جيوش

---

[29] عبد الرحمان بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، 2005)، 234-235.

[30] ابن عذاري، **البيان المغرب**، الجزء 2، 41.

[31] الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء 7، 142-154. حوادث سنة 120هـ.

[32] صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، **الوافي بالوفيات**، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتزكي مصطفى، الجزء 9 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000)، 176-177.

الشام القادمة مع مسلمة بن عبد الملك والعباس بن الوليد بن عبد الملك، ليس فيهم إلا: "برابرة وصقالبة وجرامقة وجراجمة وأقباط وأنباط وأخلاط من الناس".[33]

21. قادة الإباضية في جبل نفوسة: قال عنهم حسين مؤنس: "وهم كما يقول الشماخي صاحب كتاب سير علماء ومشايخ جبل نفوسة: عبد الرحمن بن رستم، وعاصم السدراتي، وإسماعيل بن ضرار الغدامسي، وداود القبلي النفزاوي. وقد درسوا مذهب الخوارج في البصرة بتوجيه من شيخهم سلمة بن سعيد. وفي البصرة انضم إليهم أبو الخطاب بن عبد الأعلى بن السمح المعافري، وكان هذا الأخير هو الرئيس الفعلي لهم والمسير لنشاطهم".[34]

22. صالح بن طريف: مؤسس الإمارة البرغواطية، قال عنه صاحب الاستبصار: "وكان رحل إلى المشرق وقرأ على غيلان القدري، ورأى من السحر كثيرا، فدخل بلاد تامسنا... سنة 123هـ/740م... فولوه على أنفسهم".[35]

23. أبو القاسم سمكو بن واسول المكناسي الصفري: قال صاحب مفاخر البربر: "أبو القاسم بن سعد المكناسي، رحل إلى المشرق، ولقي عكرمة مولى عبد الله بن عباس وحدث عنه".[36] وقال القلقشندي: "سمكو من أهل العلم، ارتحل إلى المدينة النبوية... فأدرك التابعين، وأخذ عن عكرمة مولى ابن عباس".[37]

24. قادة الثورة الصفرية: ذكر الطبري[38] تفاصيل زيارتهم دمشق، للشكاية من عمال إفريقية إلى الخليفة هشام بن عبد الملك. وذلك قبل انطلاق ثورتهم الخارجية أعوام 122هـ/739م-124هـ/741م، وإنهاء النفوذ الأموي في الغرب الإسلامي.

---

[33] أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الجزء 1 (بيروت: مكتبة الجاحظ، 1948)، 292-293.

[34] حسين مؤنس، **تاريخ المغرب وحضارته**، الجزء 1 (بيروت: العصر الحديث للنشر والتوزيع، 1992)، 169.

[35] مجهول، **الاستبصار في عجائب الأمصار**، تحقيق سعد زغلول عبد الحميد (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1986)، 197.

[36] أبو علي صالح بن عبد الحليم الأيلاني، **مفاخر البربر**، تحقيق عبد القادر بوباية (الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2008)، 166.

[37] أبو العباس أحمد القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، تحقيق يوسف علي طويل، الجزء 5 (دمشق: دار الفكر، 1987)، 161؛ الناصري، **الاستقصا**، الجزء 1، 125.

[38] الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء 4، 254-255.

ثانيا: أعلام الأمازيغ في أوائل الدولة العباسية (132هـ/749م-656هـ/1258م)

من أعيانهم في أوائل الدولة العباسية:

25. **سعيد البربري:** مولى عبد الله بن علي بن عبد الله بن عباس عم الخليفة المنصور العباسي، كان من كبار قادته في الثورة العباسية، وأثناء ولايته الشام لأبي العباس السفاح، إلى أن أعلن الخلاف على أبي جعفر المنصور، وادعى الخلافة لنفسه عام 136هـ/753م.[39] وكان عبد الله بن علي قد ولى مولاه سعيدا البربري على رصافة هشام بالشام. ومن جرأة سعيد هذا أنه أقدم على قتل موسى بن ميمون صاحب حرس حميد بن قحطبة كبير قادة الخليفة المنصور.

26. **هنادة مولاة علي بن عبد الله بن عباس:** وعلي المذكور هو مؤسس الدعوة العباسية، وهنادة هي أم ابنه عبد الله، ولدته عام 103هـ/721م، وولي الشام للسفاح العباسي، ثم خالف على عمه الخليفة المنصور، فهزمه أبو مسلم الخراساني، وسجن ببغداد، وله عقب، توفي محبوسا عام 148هـ/765م. وهو المشهور بإبادة بني أمية وقت الثورة العباسية، وكان السفاح جعله ولي العهد من بعده، لذلك خالف على المنصور. وقال ابن قتيبة: "وأمه بربرية يقال لها هنادة".[40]

27. **سلامة بنت بشير مولاة محمد بن علي بن عبد الله بن عباس:** ومحمد بن علي المذكور هو الذي خلف والده على رأس الدعوة العباسية، وقد ولدت له سلامة ابنه أبا جعفر المنصور ثاني خلفاء بني العباس عام 95هـ/713م، واسمه عبد الله. توفي عام 157هـ/773م، وكانت خلافته لمدة 21 سنة، وهو باني بغداد عام 140هـ/757م. قال ابن قتيبة: "وأمه بربرية، يقال لها سلامة؛ ومولده بالشراة في ذي الحجة سنة خمس وتسعين".[41] وقال القضاعي: "وأمه: سلامة بنت بشير، بربرية". فهي جدة المهدي العباسي لأبيه، كما أن أروى البربرية جدته لأمه. قال السيوطي: "قال أبو المظفر الأبيوردي: ملك الدنيا ابنا بربريتين: المنصور، وعبد الرحمن بن معاوية".[42]

---

[39] الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء 7، 474-475.

[40] أبو محمد عبيد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري، **المعارف**، تحقيق ثروت عكاشة (القاهرة: دار المعارف، 1969)، 365 وما بعدها.

[41] ابن قتيبة، **المعارف**، 365-379؛ ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء 32، ص298.

[42] السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، 2005)، 234-235.

28. سلمى مولاة محمد بن علي بن عبد الله بن عباس: مؤسس الدعوة العباسية نفسه، وهي أم ابنه إبراهيم الإمام، ولدته عام 78هـ/697م أو 82هـ/701م بدمشق، وكان أبوه محمد قد أوصى له بالإمامة من بعده، وهو أخو الخليفة أبي العباس السفاح لأبيه. قبض عليه الأمويون، ومات في السجن بحران عام 131هـ/748م، قبيل الثورة العباسية.[43] وذكر ابن تغري بردي في حوادث سنة 132هـ من كتابه النجوم الزاهرة أن: "أمه أم ولد بربرية، اسمها أسلم".

29. لبابة أم عيسى بن علي بن عبد الله بن عباس: وهو عم الخليفتين السفاح والمنصور، معدود من أهل المدينة، ولم يَلِ لأهل بيته عملا حتى توفي. وإليه ينسب ببغداد قصر عيسى وقطيعة عيسى ونهر عيسى. قال ابن عساكر: "وأمه أم ولد، وهي أم داود بن علي، ولد سنة ثلاث وثمانين، وتوفي سنة ثلاث وستين ومائة في خلافة المهدي... وأم عيسى بربرية اسمها لبابة".[44]

30. حميدة مولاة جعفر الصادق: ابن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وهو من كبار أئمة الشيعة الإمامية بالمدينة المنورة، ولدت له الإمام موسى بن جعفر، مات في حبس الرشيد ببغداد عام 183هـ/799م، وكان مولده عام 125هـ/742م.[45]

31. عمارة بن حمزة: من ولد عكرمة البربري مولى ابن عباس، تقلب في المناصب العليا لأوائل الخلفاء العباسيين، فكان كاتب المنصور، قال الذهبي: "وكان المنصور والمهدي يقدمانه لبلاغته".[46] وقال الزركلي: "جمع له ولاية البصرة وفارس والأهواز واليمامة والبحرين".[47] اشتهر بالجود، حتى أنه أعطى الفضل بن يحيى البرمكي مائتي ألف دينار. وله دواوين ورسائل. توفي عام 199هـ/814م. قال الخطيب البغدادي في ترجمته: "عمارة بن حمزة، مولى بني هاشم، وهو من ولد عكرمة مولى ابن عباس... كان أحد الكتاب البلغاء، وكان أتيه الناس حتى ضرب بتيهه المثل، فقيل أتيه من عمارة. وكان سخيا جوادا، وإليه تنسب دار عمارة ببغداد".[48]

---

[43] ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء 7، 203-204.

[44] ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء 47، 331.

[45] أحمد بن أبي يعقوب الكاتب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، الجزء 3 (بيروت: دار العراق، 1955)، 121. وانظر الهامش أيضا.

[46] الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، الجزء 8، 275-276.

[47] خير الدين الزركلي، **الأعلام**، الجزء 5 (بيروت: مطبعة كوستا طوماس وشركاؤه، 1954-1955)، 36.

[48] الحافظ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، الجزء 12 (القاهرة-بغداد: مكتبة الخانجي-المكتبة العربية، 1931)، 280-282.

32. أروى جدة الخليفتين المهدي العباسي لأمه: وهي مولاة منصور بن عبد الله بن شهر الحيمري.[49] قال الخطيب البغدادي: "بويع المهدي محمد بن عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس، ويكنى أبا عبد الله، وأمه أم موسى بنت منصور بن عبد الله بن شهر...من حمير، وأمها بربرية يقال لها أروى؛ بويع يوم مات أبو جعفر (المنصور) بمكة". وكان مولده عام 127 هـ/744م.

33. منارة البربري مولى المنصور والمهدي والهادي والرشيد العباسيين: كان في أول أمره من موالى أبي جعفر المنصور، ويُذكر أنه حارب فرقة من الخوارج بالأهواز بقيادة عطية بن بعثر الخارجي التغلبي. وأشهر أخباره أنه هو الذي قدم إلى المهدي بخبر وفاة أبيه المنصور العباسي عام 158هـ/774م.[50] وامتدت خدمة منارة لأوائل خلفاء بني العباس من المنصور إلى المهدي والهادي والرشيد، إذ كان صاحب شرطة الخليفة هارون الرشيد.

34. خالد البربري: قائد الجند بالمدينة، تعرض بالسلاح والحرس للحسين بن علي قبل وقعة فخ، فقتله إدريس بن عبد الله مؤسس الدولة الإدريسية في المدينة في بداية ثورة الحسين المذكور عام 169هـ/785م. وكان خالد أيضا واليا على الصوافي بالمدينة قائدا على مائتين من الجند مقيمين بالمدينة. قال الطبري: "واقتحم خالد البربري رحبة (المسجد)... فقام إليه ابنا عبد الله بن حسن: يحيى وإدريس... واستدار له إدريس من خلفه فضربه وصرعه... وحملوا على أصحابه فانهزموا".[51]

35. راشد مولى إدريس بن عبد الله مؤسس الدولة الإدريسية: حضر معه ثورة الحسين بن علي ووقعة فخ عام 169هـ/785م، وانتقل معه إلى وليلي حيث بايعته قبائل المغرب الأقصى، وكان الوصي من بعده على ابنه إدريس بن إدريس، إلى سنة 186هـ/802م، ويقال إنه بربري.[52]

36. الخيزران بنت عطاء أم الهادي والرشيد: وهي بنت عطاء مولى المهدي، مولدة بجرش من أرض اليمن. قال القضاعي: "أبو محمد موسى (الهادي) بن محمد المهدي، وأمه الخيزران مولدة جُرش، وهي بنت عطاء مولىَ لأبيه. وهي أم الخلفاء... خلافة هارون الرشيد: هو أبو محمد وقيل أبو جعفر هارون بن محمد المهدي، وأمه

[49] البغدادي، **تاريخ بغداد**، الجزء 53، 416.

[50] ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء 53، 413-414.

[51] الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء 6، 410. حوادث سنة 169هـ.

[52] مؤنس، **تاريخ المغرب**، الجزء 1، 378-383.

الخيزران... وماتت أمه سنة ثلاث وسبعين (ومائة)".[53] وقال السيوطي: "الهادي أبو محمد موسى بن المهدي بن لمنصور، وأمه أم ولد بربرية اسمها الخيزران، ولد بالري سنة سبع وأربعين ومائة... مات في ربيع الآخر سنة سبعين ومائة، واختلف في سبب موته... وقيل: سمّتْه أمه الخيزران لما عزم على قتل الرشيد ليعهد إلى ولده".[54] كانت الخيزران مولاة للمهدي العباسي أعتقها وتزوجها سنة 159هـ، وهي أم ثلاثة من أبنائه: الهادي والرشيد وأختهما البانوقة. ولها أخ يدعى الغطريف بن عطاء ولاه الرشيد خراسان وهو خاله، وكانت من أشهر أمهات الخلفاء.

37. **زبيدة بنت سنين مولاة يحيى البرمكي:** وأم ابنه الفضل بن يحيى، كانت مرضعة هارون الرشيد أيضا، وكان البرامكة أصحاب الوزارة في خلافته. قال الخطيب البغدادي: "كان مولد الفضل بن يحيى لسبع بقين من ذي الحجة سنة سبع وأربعين ومائة. وأم الفضل زبيدة بنت سنين بربرية مولدة بالمدينة، فأرضعت الخيزران الفضل، وأرضعت زبيدة أم الفضل الرشيد أياما حتى صارا رضيعين".[55] وقال الذهبي: "ومات الفضل في سنة اثنتين وتسعين ومائة، وكان أخا للرشيد من الرضاعة، وأمه بربرية. وكان قد ولي إمرة خراسان، وكان من نبلاء الرجال... وعاش خمسا وأربعين سنة، وله عدة إخوة".[56] ويذكر أيضا أن زبيدة هي بنت منير بن يزيد وأنها من مولدات المدينة.

38. **زيد البربري مولى أمير المؤمنين الرشيد:** كانت له ثلاث سقايات بالمسجد الحرام.[57]

39. **عرابة أم أبي عيسى محمد بن هارون الرشيد العباسي**: كانت مولاة هارون الرشيد نفسه. قال الصفدي: "محمد بن هارون، أبو عيسى بن هارون الرشيد، ولي الكوفة سنة أربع (ومائتين). كان موصوفا بحسن الصورة وكمال الظرف، وله أدب وشعر... مات سنة عشر ومائتين أو ما قبلها، ونزل المأمون في قبره ووجد عليه وامتنع

[53] القضاعي، **عيون المعارف**، 411-417.

[54] السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، 250-251.

[55] البغدادي، **تاريخ بغداد**، الجزء 12، 334.

[56] الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، الجزء 9، 71.

[57] شمس الدين السخاوي، **التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة** (القاهرة: دار نشر الثقافة، 1979)، 249.

من الطعام أياما، وكانت أمه بربرية".[58] وذكر محقق كتاب تاريخ القضاعي عند ذكر أولاد هارون الرشيد أن أم ابنه محمد أبو عيسى: "أم ولد يقال لها عرابة".[59]

40. آل حماد البربري: أسرة عريقة من موالي بني العباس وولاتهم وعلمائهم. أولهم حماد البربري مولى هارون الرشيد، أعتقه أول خلافته، وقد كان مولى الهادي أول الأمر، وتولى هو وذريته من بعده مناصب عليا في الدولة العباسية. وقد تولى حماد اليمن للرشيد 13 سنة، تصدى خلالها لثورات اليمن بقساوة ومنها ثورة هيصم اليماني، كما ولي مكة، وأصله من تونس.[60] قال اليعقوبي: "كان الرشيد ولى اليمن... حمادا البربري مولاه، فجار على أهل اليمن وغلب عليهم... وأقام حماد البربري على اليمن ثلاث عشرة سنة، وسام أهلها سوء العذاب... ثم عزل الرشيد حمادا واستعمل مكانه عبد الله بن مالك".[61] ثم كان من آل حماد المذكور ابنه محمد بن حماد من كبار قادة الأمين العباسي، خاض عدة حروب بالمشرق، وبعضها قبل سنة 207هـ/822م. ويذكر الطبري من أعيانهم محمد بن حماد بن إسحاق بن حماد بن زيد، وفي أحداث سنة 270هـ/883م يشير إلى أن الموفق بالله العباسي: "ولى قضاء البصرة والأبلة وكور دجلة وواسط محمد بن حماد"،[62] فهو ممن ولي القضاء. ومن كبار العلماء ببغداد أبو أحمد محمد بن موسى بن حماد البربري البغدادي، قال عنه ابن ناصر الدمشقي: "محمد بن موسى بن حماد المعروف بالبربري مشهور، مات سنة تسع وثمانين ومئتين، وكان أخباريا عالما".[63] وهو معدود من الحفاظ من أوعية العلم، ولد سنة 213هـ/828م، وتوفي سنة 289هـ/901م، أكثر رواياته لدى الطبراني. ومن آل حماد أبو جعفر محمد بن أحمد بن حماد وهو من الرواة، توفي عام 370هـ/980م.[64]

41. ميادة أم الشاعر الرماح بن أبرد: وهو أبو شراحيل الرماح بن أبرد بن ثوبان من بني مرة من ذبيان، المعروف بابن ميادة، قال الصفدي: "وميادة أمه أم ولد **بربرية**... وكان عريضا للشر طالبا لمهاجاة الشعراء ومسابة الناس... وهو شاعر متقدم

---

[58] الصفدي، **الوافي بالوافيات**، الجزء 5، 95-96.

[59] القضاعي، **عيون المعارف**، 418.

[60] أبو عمرو خليفة بن خياط البصري، **تاريخ خليفة بن خياط**، تحقيق سهيل زكار، الجزء 2 (دمشق: 1968)، حوادث سنة 193هـ؛ أحمد بن أبي يعقوب الكاتب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، الجزء 3 (بيروت: دار العراق، 1955)، 118-121.

[61] اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، الجزء 3، 144-160.

[62] الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء 9، 663.

[63] شمس الدين محمد بن عبد الله ابن ناصر الدمشقي، **توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم**، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، الجزء 1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993)، 165.

[64] البغدادي، **تاريخ بغداد**، الجزء 1، 344.

في شعراء الدولتين (الأموية والعباسية)، وأخبار ابن ميادة كثيرة في كتاب **الأغاني** لأبي الفرج، وللزبير بن بكار كتاب في أخباره".[65] عاصر الفرزدق. وقد أورد أبو الفرج الأصفهاني ضمن أخباره المطولة، نصا مفصلا عن "أصل أمه ميادة وقصة تزوجها أبرد"، ذكر فيه أنها والدة الرماح الشاعر وإخوته ثوبان وخليل وبشير.[66]

42. أبو محمد سليمان بن بلال المدني مولى القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق (**ت 172هـ/788م**): ورد في ترجمته لدى الذهبي: "سليمان بن بلال القرشي التيمي مولاهم، الإمام المفتي الحافظ أبو محمد التيمي مولاهم، المدني. وقيل كنيته أبو أيوب، مولى عبد الله بن أبي عتيق محمد بن عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق. ويقال: مولى القاسم بن محمد. مولده في حدود سنة مائة... وكان من أوعية العلم... وثقه أحمد وابن معين والنسائي... وقال محمد بن سعد: كان بربريا جميلا حسن الهيئة عاقلا، وكان يفتي بالمدينة وولي خراجها، وكان ثقة كثير الحديث".[67] توفي بالمدينة، وكان معاصرا للإمام مالك، وله ابن معروف اسمه أيوب.

43. أبو عبد الله مروان بن سالم المكي البربري: مولى بني هاشم، روى عن عيسى بن يونس والوليد بن مسلم ومروان بن معاوية ومسعدة، كان على قيد الحياة بمكة سنة 216هـ/831م.

44. خصيف البربري: مولى أحمد بن طولون (245-270هـ/868-884م). وكان ابن طولون احتضن في جنده وقادته عددا من الأمازيغ منهم مولاه خصيف، واستقل ابن طولون بمصر عن الخلافة العباسية في عهد المعتمد العباسي، وضم إليه بلاد الشام، وخلفه أبناؤه على الحكم إلى أن استعاد العباسيون مصر والشام بعد القضاء على الطولونيين سنة 292هـ/905م. وذكر الطبري بعض أخبار المجندين الأمازيغ في الدولة الطولونية بمصر والشام، ومن ذلك ما ذكره في حوادث سنة 283هـ: "خلاف جند جيش بن خمارويه (بن طولون) عليه: ... ورد الخبر من مصر أن الجند المغاربة والبربر وثبوا على جيش بن خمارويه... فعدا جيش على عمه الذي ذكروا أنهم يؤمرونه، فضرب عنقه وعنق عم له آخر، ورمى برأسيهما إليهم، فهجم الجند على

[65] الصفدي، **الوافي بالوفيات**، الجزء 14، 96-97.

[66] الأصفهاني، **الأغاني**، الجزء 2، 503-559.

[67] الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، الجزء 7، 425-427؛ ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء 5، 420.

جيش بن خمارويه، فقتلوه وانتهبوا داره، وانتهبوا مصر وأحرقوها، وأقعدوا هارون بن خمارويه مكان أخيه".

45. مقتل يحيي بن زكرويه القرمطي على يد مجند بربري: ذكر الذهبي في ترجمة الخليفة المكتفي بالله العباسي، حصار القرامطة لدمشق بقيادة يحيى بن زكرويه القرمطي وبها طغج، وأثناء الحصار تمكن مجند بربري من قتله بحربة رماه بها. ورغم ذلک لم يرفع الحصار عن دمشق حتى قدم المكتفي بجيوشه من بغداد بعد وقائع قتل فيها الآلاف.

46. قنول أو قتول مولاة المعتضد بالله العباسي: وأم ابنه القاهر بالله الخليفة العباسي، قال الخطيب البغدادي في ترجمة القاهر بالله: "وأمه مولدة بالمغرب يقال لها قنول".[68] وقال القضاعي: "وأمه: قتول، أم ولد".[69] توفي عام 339هـ وعمره 52 سنة.

47. أبو محمد عبد الله بن محمد بن ناجية بن نحبة البربري (ت301هـ/913م): قال عنه الزركلي: "البربري الأصل البغدادي، من حفاظ الحديث، كان ثقة ثبتا، له مسند كبير".[70] وقال الخطيب البغدادي بعدما ذكر شيوخه: "عبد الله بن محمد بن ناجية بن نحبة، مولى بني هاشم، أبو محمد الشيخ الثبت الفاضل. كان... أحد الثقات المشهورين بالطلب والمكثرين في تصنيف المسند... كان ممتعا بإحدى عينيه... توفي ببغداد".[71] ومسنده المسمى مسند ابن ناجية في 132 جزءا حسبما ذكر ابن عبد البر الأندلسي.

48. يحيى بن محمد الإفريقي (ت280هـ/893م): ذكره الخطيب البغدادي فقال: "يحيى بن محمد بن خشيش بن يحيى، أبو زكريا الإفريقي. قدم بغداد وحدث بها عن عبد الرحمن بن بشر بن يزيد، وداود بن يحيى، ويحيى بن عون بن يوسف الإفريقيين. روى عنه محمد بن عمر بن حفص النفيلي وغيره، وفي حديثه غرائب ومناكير... (وهو) من موالي أهل إفريقية، يكنى أبا زكريا، خرج إلى العراق، فكانت وفاته ببغداد بعد سنة ثمانين ومائتين".[72]

[68] البغدادي، **تاريخ بغداد**، الجزء 1، 339.
[69] القضاعي، **عيون المعارف**، 507.
[70] الزركلي، **الأعلام**، الجزء 4، 119. وانظر أيضا ابن ناصر الدمشقي، **توضيح المشتبه**، الجزء 1، 165.
[71] البغدادي، **تاريخ بغداد**، الجزء 10، 104-105.
[72] البغدادي: **تاريخ بغداد**، الجزء 14، 223.

49. آل المحرر الأحول البربري: أسرة من كبار الخطاطين ببغداد. قال ابن النديم: "أخبار البربري المحرر وولده:... وهو إسحاق بن إبراهيم بن عبد الله بن الصباح بن بشر بن سويد بن الأسود التميمي ثم السعدي (بالولاء)، وكان إبراهيم أحول، وكان إسحاق يعلم المقتدر وأولاده، ويكنى بأبي الحسين، ولأبي الحسين رسالة في الخط والكتابة سماها تحفة الوامق، لم ير في زمانه أحسن خطا منه ولا أعرف بالكتابة. وأخوه أبو الحسن نظيره ويسلك طريقته. وابنه أبو القاسم إسماعيل بن إسحاق بن إبراهيم، وابنه أبو محمد القاسم بن إسماعيل بن إسحاق، ومن ولده أيضا أبو العباس عبد الله بن أبي إسحاق. وهؤلاء القوم في نهاية حسن الخط والمعرفة بالكتابة. وكان قبل إسحاق رجل يعرف بابن معدان، وعنه أخذ إسحاق".[73]

50. الفرق العسكرية لدى العباسيين: اعتمد الخلفاء العباسيون تشكيلات عسكرية غير عربية من الترك والفرس والأمازيغ وغيرهم، خصوصا بعد المعتصم العباسي. لذلك تكثر أخبارهم في وقائع المشرق، ومن كبار قادتهم محمد بن حماد البربري، وعنبر البربري، ومبارك المغربي، وراشد المغربي، ومحمد بن راشد المغربي، وأبو قحطبة المغربي، ونصر بن سعيد المغربي، ووليد المغربي، وريحان بن صالح المغربي، ونصر سهلب المغربي.[74] وتشير المصادر الأولى إلى هذه الفرق الأمازيغية كمجوعات كبيرة، ومن ذلك قول الطبري في حوادث سنة 270هـ: "وكان لؤلؤ مقيما بالرقة، في جيش عظيم من الفراغنة والأتراك والروم والبربر والسودان وغيرهم، من نخبة أصحاب ابن طولون". فسماهم بالنخبة. وقال في حوادث سنة 278هـ: "ذكر الخبر عما كان فيها من الأحداث: فمن ذلك الحرب التي كانت بين أصحاب وصيف الخادم **والبربر** وأصحاب موسى ابن أخت مفلح أربعة أيام تباعا، ثم اصطلحوا، وقد قتل بينهم بضعة عشر رجلا (ببغداد)".

51. أبو شيخ البربري: كان من أعيان الأمازيغ ببغداد زمن الخليفة المقتدر بالله العباسي، وهو الذي كشف له عن مؤامرة الجند لبيعة أحد أبناء المكتفي بالله، وفي السياق الذي ذكره الطبري في أحداث سنة 318هـ: "سار رجل من وجوه البرابر يعرف بأبي شيخ إلى دار السلطان في ذي القعدة، فذكر أن جماعة من وجوه القواد والكتاب قد بايعوا أبا أحمد محمد بن المكتفي بالله، واستجاب له نحو ثلاثة آلاف

---

[73] أبو الفرج محمد بن إسحاق ابن النديم، **الفهرست** (القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1348هـ)، 12-13، 30.

[74] الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء 8، 436-347، 445، 272، الجزء 9، 156-162، 202، 240-241، 257، 290-292، 335، 362، 368، 380، 382، 426-434، 461، 517، 599-601.

رجل من الجند. فأمر السلطان بحفظ ابن المكتفي بالله في داره. وانتشر خبر أبي شيخ فخيف عليه أن يقتله الجند، فبُعث إلى الجبل، إلى ابن الخال ليكون في جيشه". والعبارة الأخيرة دالة على أن أبا شيَخ رجل من الجند.

52. المجند البربري غلام علي بن يلبق قاتل الخليفة المقتدر بالله العباسي: وهو الخليفة أبو الفضل جعفر بن محمد (295-320هـ/-932م)، قتله مجندون من البربر. وتشير الأخبار إلى أن البربر شكلوا فرقا عسكرية قوية ضمن الجند المرتزقة لدى العباسيين والطولونيين وغيرهم، وأن الجند من البربر كانوا غالبية جيش مؤنس الخادم، وهو من كبار قادة الجيش في زمن المقتدر بالله العباسي، وفي السياق أن بعض قادة الجيش استدرجوا المقتدر وهو في موكبه للابتعاد أكثر عن حماته وحاشيته لتدبير اغتياله، وقد انطلت عليه المكيدة فحاصره جماعة من الجند من البربر، فكان مقتله على يد البربري غلام علي بن يلبق، رماه بحربة فقتله في شوال سنة 320هـ.

53. غزو العبيديين لمصر والشام: انتقلت دولة العبيديين الناشئة سنة 296هـ/908م، من إفريقية إلى مصر والشام بعد بناء القاهرة، وسمح ذلك بهجرة جماعية كثيفة لقبائل كتامة الصنهاجية الأمازيغية ومن حالفها من بقية القبائل، وفي المقابل وفدت على إفريقية تباعا قبائل بني هلال وبني سليم وبني معقل العربية.

خاتمة

في كل ما سبق تفاصيل وأخبار كثيرة، وأسماء أخرى، لم نذكرها هنا، لسبب الاختصار. ينتمي أغلب ما ذكر منها في هذا المقال للقرن الأول والثاني والثالث للهجرة/السابع والثامن والتاسع للميلاد، والغالب على أكثر المذكورين أنهم من الجاليات المغربية المقيمة بالمشرق، ولو أضفنا إليهم أهل الرحلة بقصد الحج وطلب العلم لاتسع المجال أكثر. وحاصل ما في الأمر أن بيوتات وقصور المدينة ودمشق والكوفة وبغداد والقاهرة وقرطبة وفاس وغيرها، شهدت اختلاط العرق العربي والعرق الأمازيغي، وانطبق ذلك على خلفاء وأمراء الأمويين والعباسيين وأمويي الأندلس وأدارسة المغرب، منذ الأجداد المؤسسين الأوائل. ولم تخل كبريات بيوتات قريش الأموية والعباسية وغيرها من سبي الأمازيغ، الذي تشكل منه موالي من الرجال والنساء، لدى أعيانهم وخلفائهم. وفيما يخص النساء منهم تذكر المصادر عددا منهن ذوات شأن، خصوصا في بيوتات آل العباس وخلفائهم الأوائل. كما شارك الأمازيغ في وقائع وتطورات المشرق، ما جعلهم شركاء في بناء الحضارة الإسلامية كباقي القوميات من عرب وفرس وترك وغيرهم. فكان منهم أهل العلم والفتوى والقضاء، وكان منهم

الخطاطون والأدباء والشعراء، وكان منهم الثوار والقادة والجنود والحجاب والكتاب والولاة والوزراء. وكان في كل ذلك تعزيز للروابط والصلات بين المشرق والمغرب على أساس الأخذ والعطاء.

البيبليوغرافيا

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق. **الفهرست**. القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1348هـ.

ابن حجر، الحافظ أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. **تهذيب التهذيب**. تحقيق إبراهيم الزيبق وعادل مرشد. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1995.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الحضرمي. **العبر وديوان المبتدإ والخبر في تاريخ العرب العجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**. تحقيق خليل شحادة. بيروت: دار الفكر، 1988.

ابن خياط، أبو عمرو خليفة بن خياط البصري. **تاريخ خليفة بن خياط**. تحقيق سهيل زكار. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، 1968.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد الزهري البصري. **الطبقات الكبرى**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1957-1960.

ابن عذاري، المراكشي. **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**. تحقيق جورج س. كولان وإيفارست ليفي بروفنسال. بيروت: دار الثقافة، 1980.

ابن عساكر، الحافظ أبو القاسم علي بن الحسين الدمشقي. **تاريخ دمشق**. تحقيق محب الدين عمر العمروي. بيروت: دار الفكر، 1998.

ابن قتيبة، أبو محمد عبيد الله بن مسلم الدينوري. **المعارف**. تحقيق ثروت عكاشة. القاهرة: دار المعارف، 1969.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي. **البداية والنهاية**. تحقيق أحمد أبو ملحم. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.

ابن ناصر الدمشقي، شمس الدين محمد بن عبد الله. **توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم**. تحقيق محمد نعيم العرقسوسي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993.

أبو الصبر، عبد الرزاق. "عكرمة البربري مولى ابن عباس، ما صلته بثورة الخوارج بالمغرب سنة 122هـ؟". **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية ببني ملال** 14-15 (2013-2014): 21-52.

الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين. **كتاب الأغاني**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1994.

الأيلاني، أبو علي صالح بن عبد الحليم. **مفاخر البربر**. تحقيق عبد القادر بوباية. الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2008.

البغدادي، الحافظ أبو بكر أحمد بن علي. **تاريخ بغداد**. القاهرة-بغداد: مكتبة الخانجي-المكتبة العربية، 1931.

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى البغدادي. **أنساب الأشراف**. تحقيق سهيل زكار ورياض زركلي. بيروت: دار الفكر، 1996.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. بيروت: مكتبة الجاحظ، 1948.

الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس. **الوزراء والكتاب**. تحقيق مصطفى السقا وآخرون. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1938.

الذهبي، الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الدمشقي. **سير أعلام النبلاء**. تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996.

الزبيري، أبو عبد الله مصعب بن عبد الله. **نسب قريش**. تحقيق ليفي بروفنسال. القاهرة: دار المعارف للطباعة والنشر، 1953.

الزركلي، خير الدين. **الأعلام**. بيروت: مطبعة كوستا طوماس وشركاؤه، 1954-1955.

السخاوي، شمس الدين. **التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة**. القاهرة: دار نشر الثقافة، 1979.

سزكين، فؤاد. **تاريخ التراث العربي**. تعريب محمود فهمي حجازي وفهمي أبو الفضل. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.

السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي. **الأنساب**، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1963.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **تاريخ الخلفاء**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: المكتبة العصرية، 2005.

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. **الوافي بالوفيات**. تحقيق أحمد الأرناؤوط وتزكي مصطفى. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الآملي. **تاريخ الرسل والملوك.** تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، 1992.

القضاعي، أبو عبد الله محمد بن سلامة. **تاريخ القضاعي أو كتاب عيون المعارف وفنون أخبار الخلائف.** تحقيق عبد الله محمد المصري. مكة المكرمة: مطابع جامعة أم القرى، 1995.

القلقشندي،أبو العباس أحمد. **صبح الأعشى في صناعة الإنشا.** تحقيق يوسف علي طويل. دمشق: دار الفكر، 1987.

كنون، عبد الله. "سابق البربري". **دعوة الحق** 1، السنة 2 (شتنبر 1958): 15-19؛ "سابق البربري ثانية". **دعوة الحق** 8-9، السنة 6 (ماي-يونيو 1963): 19-23؛ "سابق البربري ثالثة". **دعوة الحق** 4، السنة 8 (فبراير 1965): 88-89؛ "سابق البربري من جديد". **دعوة الحق** 4، السنة 21 (يوليوز 1980): 9-10.

مجهول. **الاستبصار في عجائب الأمصار.** تحقيق سعد زغلول عبد الحميد. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1986.

مجهول. **العيون والحدائق في أخبار الحقائق.** بغداد: مكتبة المثنى ببغداد (د.ت)، عن طبعة بريل، ليدن: 1871.

المزي، جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن الدمشقي. **تهذيب الكمال في أسماء الرجال.** تحقيق بشار عواد معروف. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980.

مؤنس، حسين. **تاريخ المغرب وحضارته.** بيروت: العصر الحديث للنشر والتوزيع، 1992.

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب الكاتب. **تاريخ اليعقوبي.** بيروت: دار العراق، 1955.

مجلة المناهل، العدد 100 (خريف/شتاء 2020) : 272-301

علي صدقي أزايكو وجهوده في تأسيس سردية تاريخية وثقافية جديدة

عبد الله هداري
باحث، جامعة السلطان مولاي سليمان بني ملال، المغرب

تقديم

لماذا قد نهتم بشخصية الباحث علي صدقي أزايكو؟ وما الغاية المرجوة من دراسة هذا النموذج المعرفي؟ هذه الأسئلة لا نقدم بها هذه الدراسة قصد جعلها غرضا بحثيا نود إيجاد إجابات بحثية له، وإنما هي معبر حقيقي عن أسباب اهتمامنا بهذا العلم المغربي. فأزايكو واحد من أهم المؤسسين للحركة الثقافية الأمازيغية في المغرب، وهو كذلك ممن رفدها بالعديد من الأسس المعرفية المؤطرة لبنية خطابها الثقافي، سواء في بعده المعرفي الأكاديمي أو في بعده النضالي العملي. وليس هذا فحسب، فالرجل قد تظلمه الفرضية التي تحصر شخصه في الانتماء الثقافي الأمازيغي، بينما إنعام بعض من النظر في أعماله يبين أنه واحد من الوطنيين الذي سعوا إلى ترسيخ قدمهم كأعلام إصلاحية تحررية، ولعله يجعل من نفسه - وإن لم يصرح بذلك - واحدا من الرموز القومية الوطنية المقاومة والداعية في الآن نفسه إلى الإصلاح على جميع مستوياته. وأخيرا فإن أزايكو من الناحية العلمية واحد ممن قدموا تأويلات جديدة في إعادة كتابة وقراءة التاريخ المغربي خاصة، وتاريخ شمال إفريقيا عامة، وهو صاحب **سردية تاريخية جديدة** حاولت أن تقدم تصورا عن شخصية المغربي المركبة عبر امتداده التاريخي الطويل.

أولا. مغرب ما بعد الاستقلال: إعادة بناء أسس الوطنية المغربية

نحاول في هذه الدراسة التعرف على شخصية أزايكو العلمية والنضالية[1] من خلال دراسة مجموع مدونته المكتوبة، في شقيها الخاص بالمقالات التي كان يتابع من خلالها تطور الأوضاع السياسية والثقافية في بلده المغرب، وشقها الخاص بالكتب التي قدم فيها ملامح نظريته في إعادة كتابة التاريخ.

[1] ولد علي صدقي أزايكو عام 1942م في قرية "ئكران نْ تُوينْغتْ" بالأطلس الكبير، ضواحي أولاد برحيل التابعة لإقليم مدينة تارودانت في الجنوب المغربي. وتوفي عام 2004م. ودفن في مسقط رأسه حسب طلبه.

1. مقالات أزايكو الفكرية: ملاحظات على عناوينها وتواريخ كتابتها وأهم أفكارها

من خلال تأمل أولي في عناوين مقالات علي صدقي التي تم نشرها في المجلات والصحف المغربية، نلحظ أن مجملها يدور حول مواضيع أساسية، هي: تاريخ المغرب، الثقافة الوطنية، اللغة، الثقافة الشعبية. ولعل الموضوع الجامع لما تفرق فيها تبعا للاختصاص الأساس للباحث هو تاريخ شمال إفريقيا، وتاريخ المغرب تحديدا. أما الغرض المرجعي داخل هذا المجال التخصصي الكبير هو تاريخ الأمازيغ وكل ما يتعلق بهم داخل المغرب وعبر المنطقة المغاربية.

لعل تعمق أزايكو في هذا التخصص العلمي، إلى جانب ميوله الإصلاحية قد ساعد في رفده بعدة معرفية ناجعة للبحث في الثقافة الوطنية المغربية، فمقالاته تفصح عن اندماجه الكلي في عملية الإصلاح الوطنية بعد استقلال المغرب، وعندما يحدثنا عن الثقافة فهو يعني بها الثقافة الشعبية إلى جانب كل مقومات الثقافة الأخرى، سواء اللغوية أو التاريخية أو مجمل الإرث اللامادي المغربي بالخصوص والمغاربي على وجه الإجمال. ولهذا، يمكن تصنيف ما كتبه من مقالات حول الثقافة الشعبية رغم قلتها من أوائل الكتابات باللغة العربية التي عنيت بهذا المجال البحثي داخل أروقتنا المعرفية والأكاديمية.

شملت مقالاته حسب ترتيبها التاريخي (1968-1986م) العناوين التالية: "الأصالة والعمق في العودة إلى الثقافة الشعبية (الأدب البربري غني وأصيل ... ميدان واسع لهواة البحث من شبابنا)" 1968م، "تاريخ المغرب بين ما هو عليه وما ينبغي أن يكون" 1971م، "من مشاكل البحث التاريخي في المغرب" 1971م، "رد على رد" 1971م،[2] "حينما يحتقر تاريخنا وتداس كرامتنا" 1972م، "التراث ومشروع المستقبل" 1982م، "في سبيل مفهوم حقيقي لثقافتنا الوطنية" 1981م،[3] "تأملات حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين" 1986م.

---

[2] هذه المقالة تعد ردا على رد الكاتب أحمد الفحصي في مقالته "من ذيول البحث التاريخي في المغرب"، مجلة **الكلمة** 3 (دجنبر 1971): 25-24. إلى جانب رد آخر كتبه الفحصي، عنونه بـ "عود لموضوع تاريخ المغرب كيف يجب أن يكون"، مجلة **الكلمة** 4 (مايو 1972): 26-27.

[3] ذيلت هذه المقالة بالنص التالي: "هذا المقال لم يكتب له أن يرى النور، لأن مجلة **أمازيغ** التي نشر بها، سحبت ومنعت سنة 1981. أما صاحب المقال فقد أحيل على القضاء هو وثلة آخرون؛ وحكمت عليه المحكمة بالسجن؛ أمضى منها سنة كاملة بتهمة المس بأمن الدولة". علي أزايكو، "في سبيل مفهوم حقيقي لثقافتنا الوطنية"، مجلة **أمازيغ** 1 (1981): 41. ويشير موقع البوابة الأمازيغية، إلى أن المقالة قد نشرت أول الأمر في مجلة **تيدرين** التي تصدرها الجمعية المغربية معارف وثقافة، في الرباط، 1 (1972): 1-4. انظر: http://www.portail-amazigh.com/2014/07/azayku.html

من الأفكار الهامة في مقالات أزايكو اعتباره الدراسات التاريخية بابا مهما للعناية بالتاريخ القومي،[4] دون أن يعني ذلك انقطاعا عن العالم بل ربطا لهذا التاريخ بالإنسانية.[5]

يوظف الباحث عبارة جد مهمة تبين عن أساس مشروعه في دراسة التاريخ، وهي "التاريخ الطموح الباني للآمل" حيث يعتبر التاريخ مدخلا لا ينبغي له تجاوزنا بل أن يبنينا ويصنع من جديد شخصيتنا المعاصرة، والكاتب يعي جيدا أبعاد دراسة التاريخ باعتباره جزءا لصيقا بالمؤرخ لا يمكنه الفكاك منه وجزءا هاما من مسار تطور العلوم الإنسانية،[6] ولهذا وظف مقولات وأفكار إدوارد كار (المؤرخ والصحفي والدبلوماسي الإنجليزي 1892-1982م) في كتابه **ما هو التاريخ** (صدرت النسخة الانجليزية منه عام 1961م) لدفع تهمة الابتعاد عن الموضوعية، والانفتاح في المقابل على التأويل.

ولهذا، فالتاريخ عند أزايكو وجهة نظر، وطريقة معينة في تفسير الأحداث، وطريقة خاصة في العمل والنفوذ إلى أعماق الوقائع التاريخية،[7] وهو هنا يؤكد على منحاه التأويلي، ولعله قد وجد فيه ضالته التي من شأنها أن تعيد قراءة تاريخ المغرب وتاريخ شمال إفريقيا وتاريخ دخول الإسلام إليها، قراءة جديدة ستعيد بناء الشخصية المغربية والقومية في انسجام مع تصوره وطموحه الذي يعقده على هذه الشخصية. ويرجع الباحث ليركز دائما على ضرورة كتابة التاريخ بيد المغاربة، بعبارته "بيد أبنائنا"، فهو بقدر ما يدعو للانفتاح فإنه في المقابل لا يستحسن أن يأمن كتابته إلى غير أبناء هذه القومية، ولذا ركز على فئة الشباب، وخصهم دائما بالدعوة لاستكمال مسيرة أفكاره ومشاريعه.

[4] لابد أن نعقد ترابطا مفترضا هنا، بين بدايات صعود الفكر القومي العروبي عام 1911، والذي كان تاريخا لتأسيس "الجمعية العربية الفتاة" في باريس، وهي أولى الجمعيات التي بنت خطابها وتحركاتها على إحياء البعد القومي العربي في التعليم، وفي الإدارة، وداخل المجتمع. وبين الفترة التي قضاها أزايكو في باريس وكثرة ارتداده عليها، وإن كانت فترة متأخرة عن التأسيس، لكن يمكننا أن نفترض أن باحثنا قد شهد استمرار موجة القومية من خارج البلاد العربية والإسلامية، وعاين القيمة التي قد تكون للجمعيات داخل بنيات المجتمع المدني. وهو ما يجعلنا نفترض كذلك تأثره بهذا الوعي وتحويره باتجاه البعد القومي الأمازيغي. بالإضافة إلى مسألة بحثية شديدة الأهمية هنا، ولم يُطرق بابها بشكل كبير بعد، وهي حضور أوروبا كمجال للتأثير التفاعلي المتبادل في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، فهي وإن عُدت خارج مسمى البلاد العربية الإسلامية، لكنها كانت محطة جد مهمة في تحولات العديد من الخطابات الثقافية والسياسية في المنطقة.

[5] علي أزايكو، "تاريخ المغرب بين ما هو عليه وما ينبغي أن يكون"، مجلة **الكلمة** 1 (1971): 16.

[6] أزايكو، "تاريخ المغرب"، 17.

[7] نفسه.

يعد أزايكو داخل نسق الحركة الثقافية الأمازيغية[8] من الأوائل الذين دعوا إلى التشديد على سؤال: من كتب تاريخنا؟ وفي سبيل الإجابة عنه يناقش وجهتي نظر تحكمتا في كتابة هذا الأخير، الأولى أوروبية والثانية مشرقية. ولعل ما يثير الانتباه عند تناوله وجهة النظر الأوروبية تشديده على تأكيد الدوافع الاستعمارية لهذا التوجه، والتذكير بأن الغرض الأكبر - دون أن يعمم طبعا - من الدراسات التاريخية التي تناولت إفريقيا هو استغلالنا بشكل جيد، وضرب كل أوجه المقاومة الذاتية الممكنة. وهو هنا يحاول أن يؤسس في المقابل لوجهة نظر ثالثة وجديدة هي الوجهة الأمازيغية، الكفيلة في نظره بالتأسيس الناجع للخطاب الحركي الأمازيغي، والذي حسب أزايكو لا يمكنه إلا أن يكون مقاوما، وبهذا فهو يحاول أن يبرئ هذا الخطاب من كل شبهة قد تحوم به من قبل المتربصين، كما يحاول رفع اللبس الذي خلقته مسألة الظهير البربري 1934م، إلى جانب ذلك فهو يحاول أيضا رفع تهمة التحيز ضد المشرق والذي لا يمكنه أن يكون أكبر ضررا من الاستعمار الغربي، ومن ثمة فإن المضمر في تحليله هنا؛ أنه يحاول أن يؤسس لموازنة داخل الخطاب الأمازيغي الناشئ تقوم على نبذ كل ما قد يفرض برامجه وأهدافه على قراءة تاريخ الأمازيغ وعلى مستقبلهم. إنه بعبارة أخرى يحاول التأسيس لاستقلالية متوازنة وعقلانية لهذا الخطاب، محصنة ضد كل الهجمات الأيديولوجية المتربصة به والتي من شأنها أن تستغل مثل هذه الهفوات المعرفية. إذ يعي جيدا أهمية رفع صفة التعصب والتطرف عن خطابه هذا، وأهمية جعله أكثر بعدا عن العدائية وأقرب للموضوعية، وجعل غرضه في النهاية ينحصر في عنوان كبير هو: طلب الحقيقة التاريخية وتأويلها.

يدعو أزايكو الباحثين عبر جل مقالاته ومؤلفاته إلى ضرورة نقاش مسألة الاختلاف المشرقي المغاربي لا غض الطرف عنها، اختلاف يُرجِع أسبابه إلى البعد الإفريقي الذي منح بلدان المغارب تركيبة فريدة ومغايرة اجتماعيا، إلى جانب ما أضفته مسألة الانفتاح على أوروبا والاندماج ضمن حضارات عريقة وضاربة في القدم. وبذلك جسد من خلال تناوله المستمر لهذه المسألة بدايات الحس الاستقلالي النقدي المُعلن عن سلطة المشرق داخل خطاب الحركة الثقافية الأمازيغية، وهو كذلك

[8] نعتقد أن سنة 1960 تعد لحظة بداية الإرهاصات الأولى لحركة الوعي الثقافي الأمازيغي المعاصر في المغرب، والتي يمكن أن نؤرخ بها لبدايات هذا الخطاب، بينما 1991 هي التأسيس المؤسساتي لهذا الفعل. وهو ما يجعلنا نميز بين التاريخ الأول، والتاريخ الثاني الذي عده الباحث الحسين واعزي الميلاد الرسمي للحركة الثقافية الأمازيغية في: 5 غشت 1991 عندما وقعت ست جمعيات ثقافية بمدينة أكادير ميثاقا اشتهر باسم "ميثاق أكادير،" والذي تناول خمسة أجزاء: الهوية الثقافية المغربية (الوحدة في التنوع)، الثقافة الأمازيغية، اللغة الأمازيغية، واقع اللغة والثقافة الأمازيغيتين، آفاق العمل الثقافي الأمازيغي. ومقتضيات الميثاق هي نتيجة عمل مكثف وطويل امتزجت فيه النظرية بالممارسة واستمر من سنة 1967 إلى سنة 1991. انظر: الحسين واعزي، **نشأة الحركة الثقافية الأمازيغية بالمغرب: تحليل سيرورة تحول الوعي بالهوية الأمازيغية من الوعي التقليدي إلى الوعي العصري** (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2000)، 11.

تجسيد واضح للوعي بطبيعة الذات المغاربية الأمازيغية واختلافها عن المشرقية. فالمشارقة – حسب أزايكو – في كتابتهم للتاريخ كان من اللازم ابستيميا أن يدافعوا عمن جاء بالإسلام من المشارقة العرب، وبالتالي فكتابتهم موجهة لأهداف تخدم أصحابها، وتؤدي هي الأخرى إلى استغلال المغاربة وغصب حقوقهم. فالمغاربة أو المغاربيين في نظره شعوب قديمة ممتدة في التاريخ، ذات تشكلات حضارية عميقة وراسخة قبل مجيء الإسلام أو الأوروبيين، ويعلق في هذا السياق بعبارة واضحة الدلالة: "نحن كمجتمع لسنا فروعا دون جذور".[9]

يكمن حل هذا الإشكال عند أزايكو في إعادة كتابة تاريخنا، لتجريده من الأفكار المغرضة حسب تعبيره، ولهذا فهو يعُد انتشار التعليم داخل مجتمعات ما بعد الاستعمار إيجابيا من جهة، إذ أنه ساعد على الانفتاح على الأفكار العالمية والاستفادة منها، وهو ما شدد على أهميته في مقالة "الأصالة والعمق في العودة إلى الثقافة الشعبية"، لكنه يعود في المقالة نفسها ليعتبر – في إشارة نقدية غير متوقعة – أن انتشار التعليم كان له أيضا دور سلبي في إعادة توظيف القراءات غير الصحيحة حول تاريخ المغرب، ولعل ذلك ما يفسر سبب إلحاحه في التعجيل بعملية إعادة الكتابة.[10] ويشيد في هذا السياق بكتابات بعض من المؤرخين من أمثال عبد الله العروي ومحمد القبلي، وإن كانت له تعاليق نقدية حول منهجياتهم ومراجعهم التاريخية.

قصد معاودة رسم معالم هذا المشروع التاريخي النقدي يعقد أزايكو أمالا كبيرة على جيل الشباب في العمل على ترسيخ أبعاد وجهة النظر الثالثة المستقلة عن وجهتي النظر السابقتين، والتأسيس لوجهة النظر التي اصطلح عليها بـ"القومية"، في محاولة منه أن يؤسس لخطاب قومي مركب يمكن أن يدافع به الخطاب الأمازيغي عن خصوصيته واستقلاله في مواجهة خطاب القومية العربية، ولعل المميز في تناوله للمسألة القومية كما سبق القول كونه لا يعدها وسيلة للانغلاق بل يعتبرها وسيلة يمكن استثمارها علميا، وجعلها هدفا ووسيلة في الوقت ذاته.

[9] أزايكو، "تاريخ المغرب"، 18.

[10] علي أزايكو، "الأصالة والعمق في العودة إلى الثقافة الشعبية. الأدب البربري غني وأصيل. ميدان واسع لهواة البحث من شبابنا"، **صوت الجنوب** 3 (دجنبر 1968): 18. مع الإشارة إلى أن أزايكو يحاول دائما في مقالاته وجل مكتوبه تجنب الوقوع في التعميم المخل، ولذلك يستثني دوما بعض الباحثين، ويرى في جهودهم رغم أهميتها دافعا لمزيد من الاشتغال والتوسع في هذا المجال المتعلق بالثقافة الشعبية.

2. الأصالة والعمق في العودة إلى الثقافة الشعبية[11]

عنون أزايكو واحدة من مقالاته الأولى بـ"الأصالة والعمق في العودة إلى الثقافة الشعبية. الأدب البربري غني وأصيل. ميدان واسع لهواة البحث من شبابنا"، قد يثير استغرابنا العنوان الطويل أولا، والذي ضمنه الباحث كل مراده من المقال. لكن الأشد غرابة في الموضوع عبارته "الأدب البربري"[12] وهي العبارة التي شدد فيما بعد على تنحيتها وبأنها لا تليق ولا ينبغي الاستمرار في قبولها داخل أوساطنا الثقافية والعلمية.[13] ولعل اللحظة الزمنية التي كتبت فيها المقالة تبين عن السبب في تضمينها داخل هذا العنوان، بمعنى أن فترة السجن التي سيخوضها أزايكو والتي سيأتي التفصيل فيها لاحقا، قد حولته كلية من خطاب إلى آخر، وأخرجت مكنوناته ليعبر عنها بوضوح ودون خجل، وجعلته يستيقن ضرورة خوض تجربته كما يريدها.

عند المقارنة بين هذه المقالة وما سيليها من كتابات فلابد من تسجيل فرضيتنا حول شخص أزايكو داخلها، والذي نعتقد أنه قد تميز بشخصيتين، واحدة قبل السجن والأخرى بعدها، ولكل واحدة مميزاتها. لعل الأولى كانت أقرب للحس الإصلاحي التحرري، الذي ميز كل تجارب التحرير والإحياء النهضوية في المنطقة والتي كان يرى في نفسه امتدادا لها، بينما في الثانية أي مرحلة ما بعد السجن تحول أزايكو إلى مناضل أمازيغي أقرب للنفس الحديث الذي اقتنع أن المغرب قد أخذ مساره الذي لم يستشر فيه أحدا، وينبغي التدخل للإسهام في توجيهه بالنضال الذي تتعدد ألوانه، سواء بالكتابة أو كل أشكال الإبداع الممكنة.

---

[11] نلفت الانتباه إلى أن أزايكو قد تحصل في هذه السنة، أي سنة نشر المقالة (1968) على دبلوم الإجازة من جامعة محمد الخامس شعبة التاريخ.

[12] يعد أزايكو من أهم رموز الشعر الأمازيغي الحديث، ومن الأوائل الذي قدموا فيه دواوين منشورة، ونشير هنا إلى ديوانيه المنشورين قيد حياته: **تيميتار** (1988) - **إزمولن** (1995) وهو الديوان الذي استحق به جائزة المغرب للكتاب عام 1997 حسب تصويت القراء، ولكنه لم يتحصل عليها فعليا، انظر مقالة **البوابة الأمازيغية** على الرابط التالي: http://www.portail-amazigh.com/2014/07/azayku.html. وهي دواوين يصنفها الباحث سعيد جليل ضمن قصيدة الشعر الحديث. سعيد جليل، "مصادر الشعر الأمازيغي السوسي". (13 مارس 2013)، الرابط: https://janah.7olm.org/t24-topic. إلى جانب ديوان ثالث صدر بعد وفاته في الذكرى الخامسة عشر لرحيله، والذي كان عنوانه "ئندكيكن ئغامان" (الشرارات الخالدة) (2019). انظر نور الدين إكجان، "ذكرى وفاة صدقي أزايكو تزف ديوانا جديدا لعضاق الشعر الأمازيغي"، موقع **هسبريس** (11 شتنبر 2019)، الرابط: https://www.hespress.com/tamazight/443932.html.

[13] من الإشارات النابهة حول قيمة هذا الأدب، ما ساقه محمد القبلي حول ذلك، في عرض حديثه عن كتب التراجم، وتحديدا كتاب **التشوف** لابن الزيات، إذ يقول: "..لنقرأ من جديد كل ما وصلنا من أدب (الحضور البربري) القديم المكتوب بالعربية. ذلك أن التشوف في العمق ومن خلال مضمراته قد يعد في نظرنا من أعرق معالم هذا الأدب الخجول المتستر وراء حجب المناقب والفتاوى وسياج التراجم والسرد والرحلات". محمد القبلي، **الدولة والولاية والمجال بالمغرب الوسيط علائق وتفاعلات** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر والتوزيع، 1997)، 40.

نستشعر في هذه المقالة أيضا محاولة أزايكو ترسيخ مفهوم جديد وحقل علمي لايزال طارئا على المكتوب العربي، وهو مفهوم "الثقافة الشعبية"، ولهذا انتقد بعضا من عوائق الاهتمام بهذا المجال، فيما أسماه بـ"الانفعال الثوري"، والذي اعتبره مجرد [موضة] عابرة يميزها الانجرار غير الحصيف إلى رفض كل شيء تحت مسمى تجاوز التقاليد والخرافات، بينما التراث الشعبي في نظر أزايكو مُعبّر حقيقي عن عمق وهوية الشعب المغربي. ولا يُغفل في هذا السياق أن يوجه نَقده للمد القومي العربي في هذا المجال إلى جانب التأثر الغربي، ويعتبر أننا بين هذا وذاك نضيع ثقافتنا الشعبية.[14]

لا يمكن أن نغفل في سياق تحليلنا شخصية أزايكو العلمية والوطنية التوقف عند العبارات التي يستخدمها في وصفه بلده "المغرب"، إذ يستعمل مفردات من قبيل: "المغرب العزيز"، و"بلدنا العزيز"، و"الوطن" أو "الأمة". حيث إن شخصيته قبل دخوله السجن كانت ما تزال ككل مغاربة ما بعد الاستعمار طموحة ومتفائلة تجاه الوطن الممكن، وهو بعد لم يصادم روح اليأس وخيبة الأمل التي ستحول خطابه كلية في اتجاه آخر، دون أن يعني ذلك تشبعه بمزاجية يائسة، بل ظل يحمل حلمه بين جنبيه ويكتب من أجل تحقيقه إلى آخر أيامه، ولعله بذلك لا يختلف عن العديد من الباحثين ممن يحاولون جاهدين مدنا بمنجز ما، لكن تصادمهم مع العقبات التيئيسية المتوالية جعلهم ينتقلون من مستوى إلى آخر داخل خطابهم.

3. من مشاكل البحث التاريخي في المغرب

في سبيل مراجعة تاريخ المغرب، ومراجعة مشاكله البحثية والأكاديمية، وفي سبيل إعادة كتابة تاريخ هذا الأخير،[15] يقترح أزايكو في مقالته "من مشاكل البحث التاريخي في المغرب"[16] العناية بمراجعة شقي هذه العملية، الشق النظري الأكاديمي والشق العملي المؤسساتي. حيث يشدد نقده في الشق الأول على عدم الاهتمام بتاريخ البوادي في المغرب،[17] رغم ما تكتسيه من أهمية في فهم نشأة ومسار جل الإمبراطوريات التي حكمت بلاد المغرب وشمال إفريقيا، ليعاود نقده لنسق الكتابة

[14] وهو إسهام لم يكن أزايكو وحده من دشنه أو اهتم به، بل أسهم فيه إلى جانب ثلة من الباحثين في المغرب آنذاك، من أمثال أحمد التوفيق، أو محمد القبلي وغيرهم من الباحثين، الذين لا نقصده غمطهم حقهم هنا، ولكن غرضنا أن نبين مساهمة أزايكو إلى جانبهم.

[15] يعد أزايكو من الباحثين الأوائل الذين جعلوها فكرة شديدة التداول داخل الوسط الثقافي الحركي الأمازيغي.

[16] علي أزايكو، "من مشاكل البحث التاريخي في المغرب"، مجلة **الكلمة** 2 (يوليوز 1971): 19-21.

[17] والحديث هنا يتعلق بوصف لبدايات الاهتمام بهذا المجال، وإلا فإن هذا النوع من البحوث قد انكب عليه بعض الباحثين المغاربة وأنجزوا فيه بحوثا هامة في بابها، من قبيل – على سبيل المثال لا الحصر – كتاب عبدالرحمان المودن حول تاريخ البوادي، أو كتابي أحمد التوفيق حول المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر ومؤلفه الأخير "في تاريخ المغرب".

التاريخية المشرقية حول المغرب، والتي لم تكن على دراية بهذا الجانب، وهو ما كان سببا في تهميشها هذا التاريخ، وتركيزها في المقابل على تاريخ السلاطين والحواضر الكبرى، وأزايكو يعي أن هذا النوع من الكتابة التاريخية أي "التاريخ الاجتماعي"[18] كان مغيبا ليس فقط عند المشارقة بل عند الأوروبيين أنفسهم.

يبتدئ أزايكو مقالته هذه بنص لجورج مارسي (Georges Marçais) مقتطف من كتابه الصادر بعنوان: (*Les Arabes en Berbérie*) والذي أشار إلى مسألة عدم الاهتمام بتاريخ البوادي في المغرب، إلى جانب إشارته إلى عدم وجود وثائق في هذا المجال يمكن الاعتماد عليها في كتابة هذا التاريخ. ولعل أهمية التشديد على كتابة "تاريخ البوادي"، تكمن في نظر باحثنا في أن تاريخ المغرب لا يمكن فهمه أو إعادة كتابته بالكامل إلا عبر معرفة وفهم تاريخ بواديه.

يوظف أزايكو مصطلح "الطلاق الثقافي" بين البادية والمدينة ليعبر عن قضية واقعية في المغرب، إذ يرى في جل ما يدونه الباحثون في التاريخ المغربي - مع استثناءات طفيفة لا يغفل التنويه إليها - مسايرة للنظرية المهتمة بالمدينة باعتبارها مراكز نفهم عبر التحقيب لها تاريخ المغرب، بينما البادية قد تكون بابا أرحب في فهم هذا التاريخ في ارتباطها بالبعد القومي وارتباطها بالخصوصيات السياسية التي كانت تحرص على حفظها خشية الذوبان في سلطة المخزن، وفي ارتباطها كذلك بتاريخ القوانين العرفية..الخ، يخلص أزايكو إلى استحالة التعامل مع هذه المناطق باعتبارها بوادي حسب الاصطلاح الحالي، بل هي ما يمكن أن نعده مراكز مقابلة للحواضر إن لم تكن تفوقها قوة، باعتبار دوامها وعدم القدرة على تفكيكها، لأنها لا تنتمي للمدينة أو المكان الجغرافي فحسب بل تمتد عبر روابط أكبر من قبيل "النسب" الذي ركز الباحث على رسوخ معرفة الأمازيغ القديمة فيه، وعبر قوانينها وتاريخها ومناطق نفوذها الممتدة، وعلاقاتها بغيرها من البوادي المجاورة لها.

يوظف أزايكو في هذه المقالة مصطلحا لا يقل أهمية عن سابقه وهو: "المغرب الكبير"، ولا يحسن بنا من الناحية التاريخية أن نفوت قيمة الاهتمام بهذه المفردة لما ستكتسيه مستقبلا من أهمية داخل الخطاب الثقافي الحركي الأمازيغي في المغرب، إذ بالتحقيب لها نتيقن أن أزايكو قد يكون واحدا من أوائل من رسخ هذا

[18] نلفت النظر هنا إلى كون أزايكو قد التحق بالسوربون فيما بين 1970-1972 قصد التهييئ لرسالته للدكتوراه في التاريخ الاجتماعي تحت إشراف "جاك بيرك" حول تاريخ وادي نفيس. انظر شهادة المؤرخ أحمد التوفيق في مقدمة كتاب: علي أزايكو، **تاريخ المغرب أو التأويلات الممكنة** (الرباط: مركز طارق بن زياد، 2002)، 5.

التقليد في الكتابة الحديثة قصد تجاوز مصطلح "المغرب العربي"[19] ذي الحمولة غير الواقعية.

أما الجانب العملي/التقني في المسألة والتي لا ينفك أزايكو يقدم مقترحات عملية فيه، فإنه يقترح ضرورة تكوين قسم الدراسات التاريخية في جامعة محمد الخامس[20] - التي انتمى إليها وعمل داخل مختبراتها - رغم ضعف الإمكانيات المادية والفردية،[21] ولا يتوقف عند هذا الحد بل يقترح البحث عن مزيد من الوثائق والاجتهاد في التنقيب عنها وتحقيقها ونشرها عبر حركة معرفية جد نشيطة وفاعلة،[22] كما دعا حسب لحظته التاريخية آنذاك إلى إدماج مواد مساعدة داخل هذا القسم، مثل علم الاجتماع وعلم الاجتماع التاريخي وعلم الإحصاء والأدب الشعبي الذي يعتبره مورد غنى محملا بالكثير من الإشارات التاريخية والسوسيولوجية. ودعا إلى ضرورة تكامل التخصصات وتضافرها سواء الفقه أو اللغة أو الجغرافيا[23] أو التاريخ،[24] وتأسيس مطبعة تابعة لمركز البحث العلمي إلى جانب دعوته إلى تغيير بنيته آنذاك للخروج من الركود الذي يعرفه، وضرورة ترتيب الوثائق المخزنية وتسهيل عملية الوصول إليها، ولعل أكثر أفكاره ثورية آنذاك هي دعوته إلى جمع التراث الشعبي بكل أنواعه، الذي كان يرى فيه وثائق بديلة لمعرفة تاريخ بوادي المغرب. وفي سبيل تحقيق هذه المسألة دعا إلى تأسيس ما أسماه "معهد أعلى للثقافة الشعبية"،[25] ونعتقد أن أزايكو عبر إشارته هذه يعد من أوائل الداعين لتأسيس معهد يختص بالثقافة الشعبية،

[19] أزايكو، "الأصالة والعمق"، 19. ولا ينبغي أن نفوت كذلك الإشارة إلى المصطلح الذي درج المؤرخون على نعت المنطقة به إلى جانب بلاد الأندلس وهو مصطلح "**الغرب الإسلامي**"، الذي يتسم بخاصية الضم للمُختلف تحت مُسمى الإسلام.

[20] التحق أزايكو للتدريس في كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس في المغرب عام 1972، في إطار حملة مغربة الأطر التي شهدها المغرب آنذاك.

[21] يقصد بها معرفة اللغات القديمة، ولعلنا نعي حقيقة هذه المسألة عند الاطلاع على كتبه، التي عالج فيها مشكلة المصادر المكتوبة باللغات القديمة كاللاتينية، والتي لا يمكن الحديث عن تاريخ المغرب وتجديد الكتابة فيه، دون الدراية بها، وبه ينكشف أمامنا السبب في عقد الأمل بشكل كبير على الشباب المغربي الذي إن تمكن من استيعاب إشارة أزايكو هذه فقد يحقق جديدا في هذا المجال. وقد يقول قائل إن أزايكو نفسه اعتمد على مراجع أجنبية ارتكزت على هذه المصادر التاريخية في كتابة تاريخ المغرب أو فهمه من جهات مغايرة، وهو صحيح، لكنه بناء على مبادئه في رفض وجهتي النظر المشرقية والغربية لا يعول على مداخل هؤلاء ولا على أغراضهم من جهة، ويعول على كتابة قومية للتاريخ من جهة أخرى، لا تفصله عن البعد القومي والتنموي حسب تصوره، ولذا فهو يجعل من الاهتمام بالتاريخ الاجتماعي سبيلا لخلق ذلك "الوسط الإنساني" الذي حسب عبارته: "من أجله ينشأ المعمل وتشق الطرقات وتبنى السدود". أزايكو، "من مشاكل البحث التاريخي"، 21.

[22] أزايكو، "من مشاكل البحث التاريخي"، 6.

[23] نشير هنا إلى مؤلف أزايكو المهم في مجال الطوبونيميا وهو: **نماذج من أسماء الأعلام الجغرافية والبشرية المغربية**، سلسلة الدراسات والأطروحات، 1 (الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2004). وقد توسعت رقعة الاهتمام بجوانب أخرى غير الطوبونيميا عند الجيل الجديد من الباحثين، مثل مجال الميثولوجيا الأمازيغية، ونشير في هذا السياق إلى دراسات الباحث محمد أوسوس، في كل من كتابيه: **دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي** (الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2007)، و**كوكرا في الميثولوجيا الأمازيغية** (الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2008).

[24] يُرجع أزايكو هذه الفكرة إلى الباحث الفرنسي جاك بيرك. انظر: أزايكو، "من مشاكل البحث التاريخي"، 20-21.

[25] أزايكو، "من مشاكل البحث التاريخي"، 21.

والذي نراه قد تجسد اليوم في صورة "المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية"[26] الذي تبنى هذه الفكرة أو تأثر بها، ولعلها مقترح آخر شديد الأهمية والتأثير في مسار الحركة الثقافية الأمازيغية ومسار الأمازيغية في المغرب أسهم بها أزايكو في تحرير الثقافة الشعبية والأمازيغية من سلطة المهمش والثانوي، دون أن يغفل التشديد دائما على فكرة أن الأمازيغية ملك لجميع المغاربة،[27] وهو هنا يمنح روحا خاصة للحركة الثقافية الأمازيغية في المغرب بعدم السماح لها بمصادرة ما ليس لها في الأصل، فأزايكو يعي جيدا عبر احتكاكه بكل كتابات الغربيين حول تاريخ المغرب أن المغاربة قادرون على تجاوز خلافاتهم وقصور تصوراتهم في الجانب التاريخي، والتعويل عليهم كشباب أي كجيل جديد في إعادة كتابة هذا التاريخ، ليكون تاريخا لجميع المغاربة، تاريخ يسهم في تنمية جميع المغاربة وليس تاريخا للعصبية والقومية المغلقة، ولعل هذه الإشارة النقدية تمنحنا مزيدا من الإضاءة في فهم مسألة "القومية" عنده.

من أهم المسائل المركزية في مشروع أزايكو ربطه بين البعد التنموي والتاريخ، إذ لا يفصل بين الطرفين، لأننا حسب عبارته لا يمكن أن نقوم بتنمية مجتمع لا نعرفه؛ أي لا نعرف تاريخه، لذا فلابد من معرفة تاريخنا بجميع أبعاده لتكون تنميتنا لهذا المجتمع صحيحة. وليس مستغربا من ثم أن يختتم مقالته هذه بقوله: "إننا في حاجة لعلماء في الدراسات الاجتماعية بنفس الإلحاح الذي يشعرنا بالحاجة الماسة إلى المهندسين والتقنيين وغيرهم".[28]

4. "رد على رد"[29] ... أزايكو محاورا منتقديه

من أهم ما قدمه لنا نقد أحمد الفحصيي[30] لأزايكو أن أخرج من الرجل حقيقة تصوره للعلاقة بين الإسلام والأمازيغ، وهي مسألة شديدة الحساسية داخل الخطاب الثقافي الحركي الأمازيغي، ونعتقد بأن وجهة النظر هذه رغم كون صاحبها

---

[26] كان أزايكو من ضمن المدعويين لحضور مراسيم خطاب أجدير الذي ألقاه الملك محمد السادس في 17 أكتوبر 2001، إلى جانب أنه صار عضوا في المجلس الإداري للمعهد الملكي فيما بعد، وباحثا في مركز الدراسات التاريخية والبيئية التابع للمعهد. انظر مقالة البوابة الأمازيغية.

[27] للتعرف على هوية هذه المؤسسة الرسمية في المغرب (المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية)، يمكن الرجوع لبوابتها الالكترونية الرسمية: www.ircam.ma

[28] أزايكو، "الأصالة والعمق"، 22.

[29] هذا العنوان هو نفسه عنوان المقالة التي رد بها أزايكو في مجلة **الكلمة** 3 (دجنبر 1971) على مقالة أحمد الفحصي التي نشرت في المجلة نفسها.

[30] تبين هذه المقالة حجم التأثير المستفز الذي أحدثته كتابات وأفكار أزايكو آنذاك، لكن أسوأ ما فيها أنها لم تتوسل في نقدها هذا بالمصادر والنقاش الأكاديمي الذي من شأنه أن يطور مجال البحث التاريخي في المغرب، وقد بلغت حدود وصف ما يحاول أزايكو التأسيس له من الاهتمام بتاريخ البوادي والثقافة الشعبية ما أسماه الفحصي بـ"النعرة القومية" و"الفولكلورية، ورقص القردة الخاسئين." انظر: الفحصي، "من ذيول البحث"، 23.

من مؤسسي هذا الخطاب أو واحدا منهم، فإن روح منهجه لم تتم العناية بها بشكل بارز، بحيث لم يلتفت عند دراسة مشروعه إلا إلى دعواته للإحياء القومي دون الوعي بأبعاد ذلك منهجيا ودون الالتفات للمحذورات التي كان أزايكو يحترز من الوقوع فيها.

الملفت للانتباه في هذه المقالة "رد على رد" أن أزيكو يجعل من روح الإسلام دافعا له في الانتماء والكتابة والدفاع عن قوميته وهويته وتاريخ أمته الذي وسمه بالحضارة الإسلامية ذات الشخصية المتميزة، ومنه نفهم في دراساته الأخرى دواعي اهتمامه بأعمال محمد المختار السوسي[31] أو الحسن اليوسي، أو أصحاب الرحلات كالعبدري الحاحي والتاسافتي صاحب **رحلة الوافد**.[32] فروح الإسلام عند أزايكو: "مبنية على التسامح المطلق بين العقائد واللغات والثقافات والحضارات والأجناس المختلفة".[33] ومما أثار استغرابنا عند مطالعة كتابات أزايكو طبيعة المصادر التي كان يحيل عليها فيما يتعلق بموضوعة الإسلام، فالرجل كان يحاول أن يستدل بمراجع معاصرة في الأغلب وتراثية كذلك. حيث استدل بنصوص سيد قطب "معركة التقاليد- هذا الدين". وجعلها حكما في فهم الإسلام، وبالأخص ما تخللها من أفكار تجعل من الإسلام إنسانيا يعلو على القوميات.[34] واستدل كذلك بنصوص من الكتاب الشهير لمحمد إقبال **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ونصوص من كتاب أبي الحسن الندوي **العرب والإسلام**، وقد وظف هؤلاء بذكاء، إذ يشترك مع الندوي – على سبيل المثال – في الأعجمية باعتبار الأول هنديا والثاني أمازيغيا غير عربيي بحسب تعبيره، هذا من جهة أولى، ومن جهة ثانية لا يمكن لأحد أن يشكك في ولاء هؤلاء أو في دفاعهم عن الإسلام والمسلمين والأمة الإسلامية، ولذا، فأزايكو قد يكون من خلال إحالاته هذه يحاول أن يموضع نفسه بالنسبة لعلاقته بالإسلام، حيث يعي جيدا أن الانخراط مع هؤلاء في خندق الدفاع عن الإسلام سيبعد عنه كل التهم الشبيهة بما كاله له الفحصي من قبيل التغريب والمؤامرة.

لكن المفاجئ في المسألة التقاء الخطاب الأمازيغي من خلال شخص أزايكو وبدايات طروحاته الفكرية والثقافية والإيديولوجية إن صح نعتها بذلك، مع

[31] علي أزايكو، "ملاحظات حول محمد المختار السوسي وأعماله"، ضمن **المختار السوسي: الذاكرة المستعادة**، أعمال الندوة التي نظمها اتحاد كتاب المغرب بتعاون مع المجلس البلدي لمدينة أگادير أيام 21-23-22 دجنبر 1984 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1986)، 125-107.

[32] عبد الله ابن إبراهيم التاسافتي، **رحلة الوافد لحظات من تاريخ أدرار ن-درن (أطلس مراكش) وسوس في القرن 12 الهجري/18 الميلادي**، تحقيق علي صدقي أزايكو، سلسلة نصوص ووثائق، 1 (القنيطرة: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1992).

[33] أزايكو، "رد على رد"، 24.

[34] **نفسه**، 25.

طروحات الخطاب الإسلامي. ولعل تفسير ذلك، إذا ما قمنا بالمحاولة، قد يتجسد في الموقف المشترک عند الأمازيغيين والإسلاميين من مسألة القومية، وهنا توضيح آخر لوجهة نظر أزايكو لمسألة القومية، إذ القوميات في الإسلام كما هو معلوم لم تندثر أو تمت، ويعي أزايكو ذلک جيدا، بل شكل الإسلام في نظره سبيلا لانتعاش وجود أصحابها وطريقا لصنع تاريخ جديد لهم، أو على الأقل سبيلا لاستئناف تاريخ آخر مختلف عن تاريخهم الأول، لكنه امتداد يكمل بقاء عرقهم وثقافتهم من داخل الإسلام وحضارته. ولعل الإسلاميين يمتازون بنفس الخطاب باعتبار حرصهم على بعد العالمية الذي ما فتئوا ينادون به ويؤسسون له، والمرتبط بأممية الإسلام ومبدأ الخلافة السياسي، لهذا فالمداخل مختلفة عند الطرحين لكنها تلتقي في توظيفها للإرث الإسلامي ووجهة نظره المتعلقة بالقومية.

دون أن نغفل إشارة تفسيرية أخيرة تتعلق بالتقاء الخطابين عند هذه النقطة آنفة الذكر، والمتمثلة في كونهما كانا يعيشان مرحلة ما بعد الاستعمار وبدايات الفكر النهضوي الإحيائي، فالخطاب الإسلامي الذي لا يزال في مراحل التشكل الإسلامية العامة ولم تكتمل بعد معالمه النظرية والحركية بشكل واضح، كان يسير في اتجاه يخدم مطامح أزايكو الذي نتحسس في خطابه روح الإحيائية والمقاومة والاستقلال التي تأثر بها كواحد من أبناء لحظته التاريخية، إلى جانب التشبع بإمكان التأسيس لوطن يضم الجميع، وإمكان التأسيس لنهضة مستأنفة وإن كانت قومية أو وطنية هذه المرة.

من الواضح أن أزايكو كان قارئا حصيفا لكتب ومقالات الإسلام الحركي، ولعل الملفت للنظر شغفه بأفكار سيد قطب وتتبعه الدقيق لها، لكنه كان في كل ذلک – حسب اعتقادنا – بعيدا عن التوظيف الاستغلالي أو البراغماتي، بل هو تتبع ينبني على اقتناع بأقوالهم ورؤاهم في علاقتها بعالمية الإسلام ودوره في تحرير قدرات الإنسان وإطلاق مواهبه وتحقيق كرامته.

ولعل ما يبين عدم اعتماده السطحي على أفكار هؤلاء ونضجه التوظيفي لها، استحضاره القرآن بقوة في نصوصه ومحاججاته إلى جانب الحديث النبوي، ولعله بذلک يحاول أن يعضد النصوص ببعضها، ليقدم في النهاية تركيبا تحليليا غرضه أن يجعلک تعي أن الإسلام ليس ما يحاول الكثيرون الترويج له من عداء للأمازيغية أو تاريخ الشعوب غير العربية. فالرجل متخصص في التاريخ وقادر على مد قارئه بمواد كثيرة في ذلک، لكن طموحه أن يقدمها بصورة غير معتادة حسب ما هي عليه داخل وجهة النظر المشرقية أو الغربية، فلابد له من ثم أن يغني مادته التاريخية (خطابه)

بنصوص متخصصين في المجال الذي يحاول تجديد القول فيه، أي دخول الإسلام البلاد الجديدة، أو علاقة هذا الأخير بالشعوب غير العربية وأشكال انتشاره في العالم.

إلى جانب ذلك، كأني بأزايكو يحاول منحنا مرافعة عن الحق الأمازيغي في قراءة تاريخ الإسلام بل وتجديد القول فيه، وهو ما تفصح عنه عبارته: "... ويبدو أن أكثر من الأربعة عشر قرنا الماضية كافية لأن تجعل هؤلاء (القردة) مسلمين باستطاعتهم أن يفهموا حقيقة الإسلام بأنفسهم، انطلاقا من طبيعتهم وظروفهم ومصالحهم التي لا تتنافى مع مبادئ دينهم الحنيف".[35]

هذه الخلاصة التحليلية تجعلنا نعي أبعاد موقفه من "الظهير البربري"، والذي أسماه "الظهير الاستعماري"، حيث كان يعده وثيقة تحاول الإيقاع بالأمازيغ وتصورهم كمعادين للإسلام، وتصورهم بأنهم أصحاب روح عدائية أصيلة لا تمت لهذا المعتقد الديني بأية صلة تذكر. ولذا، فإنه اعتقد دوما أن الأمازيغ قد حمِّلوا إزاء هذه المسألة وزرا لم يقترفوه أبدا ولا يد لهم فيه، واعتبر بأن من يقول بذلك – أي رديف قول الاستعمار – فإنما يخدم الغرض الاستعماري ذاته.[36]

5. في سبيل مفهوم حقيقي لثقافتنا الوطنية

كتب أزايكو عام 1982م مقالته الشهيرة "في سبيل مفهوم حقيقي لثقافتنا الوطنية"، والتي كانت السبب في اعتقاله في السنة نفسها بسبب تهمة المس بأمن الدولة، هي المحاكمة التي سيقضي بسببها عاما في السجن، وهي نفسها التي سيتم تعويضه عنها ماليا فيما بعد خلال تجربة الإنصاف والمصالحة عند تولي الملك محمد السادس العرش، تعويض انبنى على كون المحاكمة لم تكن منصفة بل أضرت بالحقوق العادلة التي كان يطالب بها الفاعلون الأمازيغييون آنذاك.

السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: ما الذي قد يجعل من مقالة كهذه سببا في اعتقال الرجل؟ نود الاعتراف بداية بأننا سنحصر عملية البحث عن الأسباب في المقالة نفسها، حتى نضيّق مجال التكهنات، مع ربط أفكارها بمجمل ما استخلصناه حول شخصيته. وبعد تأمل في مضامين المقالة ومحاولة قراءة ما بين سطورها، وربطا لها بكل المكتوب الذي قدمه أزايكو، ارتسمت في أذهاننا الملاحظات التالية:

أولا، تضمنت المقالة العديد من الإشارات الصريحة والضمنية ذات الحساسية السياسية الكبيرة في تلك المرحلة، والتي لم يحسم النظام نفسه في أشكال التعامل

---

[35] علي أزايكو، "حينما يحتقر تاريخنا وتداس كرامتنا"، مجلة **الكلمة** 4 (مايو 1972)، 29.

[36] أزايكو، "حينما يحتقر تاريخنا"، 29.

معها بعد، أو أشكال استيعابها بشكل مختلف. تمثلت هذه الإشارات في تجييش المغاربة إلى عدم قبول الكبت الثقافي، ولعل أزايكو من الأوائل الذين حرصوا على رفض هذا الوضع ودعا إلى وجوب التمرد عليه، ولهذا أصر على إحياء أسئلة الحق في التعبير عن الخصوصية من داخل المجموع المؤتلف، وهو سؤال جد مقلق للنظام آنذاك لاسيما وأن هذا الأخير يكابد أسئلة ومطالب أخرى متعلقة بالخصوصيات الثقافية الوطنية الأخرى، وهو ما اعتُبر تحريضا استباقيا للدعوات والمطالب المماثلة على التمرد.

ثانيا، نظر أزايكو إلى المسألة الثقافية باعتبارها مشكلة سياسية، ولهذا ربط بين مصطلحي الثورة الثقافية والثورة السياسية، واعتبر الأولى مدخلا للثانية، إلى جانب حسمه وجهة نظره تجاه قرار التعريب الذي اختاره المغرب آنذاك، بكون الغرض منه محو إمكان وجود لغة ثالثة وليس كما اعتقد الكثيرون إحلال العربية محل الفرنسية، فاللغات الأجنبية حسب عبارته تقتصر أكثر فأكثر على النخب المحظوظة.[37] ولذا، صرح علانية أن هذا المشكل الثقافي الذي يراد إخفاؤه قصدا يعد مشكلا سياسيا مزمنا.[38] حيث إنه رغم إقراره باعتبار الفرنسية تهديدا للثقافة والحضارة المغربية إلا أن التعريب ليس هو الحل الأمثل في التعامل معها،[39] بل ذلک في نظره مجرد مادة أُنتجت للاستهلاک السياسي فحسب. وهو يفصح هنا عن موقف واضح تجاه وضع أغلبية تتحدث لغة قومية ووطنية لا مكان لها داخل الفضاء العام الرسمي، أي لا اعتراف بها، ما يعني في المحصلة عدم الاعتراف بأصحابها وبقدرهم ومكانتهم، وهذا هو القصد عنده من نعتها بالمشكل السياسي المزمن.

ولعل الناظر في المقالة سيجد أنها لم تكن - رغم ذلک - حدية في تعابيرها تجاه النظام، بل اعترفت للملک الحسن الثاني بكون الأمازيغية تتطور في عهده، دون أن يشفع كل ذلک لصاحبها. لكنها في المقابل تضمنت تعابير شديدة الحدة والجدة على القارئ المغربي، من قبيل الربط بين مستعمرين "العربي" و"الفرنسي"، دون أن يعني ذلک دعوة منه للقضاء عليهما - على المستوى اللغوي - أو الدفع في سبيل ذلک، فهو كما سبق القول واع بأهميتها ودورها في تنمية المواطن المغربي، لكنه

---

[37] أزايكو، "في سبيل مفهوم حقيقي"، 38.

[38] **نفسه.**

[39] للإشارة فالتعريب ابتدأت معالمه منذ الستينيات، لكنها لم تتأطر في شكل قرار سياسي إلا مع عز الدين العراقي الذي سن عام 1984 قرار تعريب التعليم في المغرب، ويقصد التعليم الابتدائي والإعدادي والثانوي. انظر: الحسن أمقران، "التعريب في المغرب والفشل الذريع"، **موقع العالم الأمازيغي.** الرابط:

http://www.amazighworld.org/arabic/history/index_show.php?id=6657

حسب فهمه لمسألة "الثقافة" يعدها قضية لا تنفصل عن اللغة باعتبارها محملة بأنماط عيش ورؤى للعالم، إذا ما استولت على الساحة وحدها دون منافس فذلك يعني القضاء على أنماط أخرى بالضرورة، ولعل ذلك ما دفعه للتعبير بهذه الحدة غير المألوفة آنذاك قصد التنبيه إلى أن المسألة شديدة الخطر.

إلى جانب ذلك حاول أزايكو أن يقدم شرحا يبيّن أهمية الثقافة داخل مجتمعاتنا، بما تحمله من اختلافات وتعدد، وبما تشكله من رصيد الغنى الحضاري، ولهذا تعمد ربط مصطلح الثقافة بالتنمية في مقالته، ليبين كيف يمكن أن نحول هذا الغنى إلى عنصر تنمية لبلداننا، لا سبيلا إلى دفن هويتنا وثقافتنا ولغاتنا الذي يعني في المحصلة قتل أمل التنمية داخل مجتمعاتنا.

بدا أزايكو في مقالته هذه مدافعا عن بعض الأفكار الاشتراكية[40] تجاه الرأسمالية، بل وامتدح لينين الذي اهتم بموضوع القوميات الثقافية في روسيا قبل ثورة 1917م. ولعله من الواضح أن تعاطفه مع الاشتراكية ناجم عن كونها تمثل في نظره إيديولوجية لم تستأصل القوميات، بينما رأى في الرأسمالية - ولعله قد كان دقيقا عندما عبر بمصطلح الرأسمالية - وجها لاستئصال وأفول العديد من الثقافات المحلية بشكل عولمي متوحش، ولا ينبغي أن نغفل كون أزايكو ممن درسوا في فرنسا، وارتبط فيها بالنضالات الأولى للطلبة المغاربة، أو احتك بهم، والذين كانت تغلب عليهم في تلك الفترة الروح الاشتراكية التي كان يصعب أن ينجو منها أي مناضل آنذاك، رغم أن ذلك لم يمنع من القدرة - بنضج باهر - على اتخاذ موقف مختلف عن هذه الأيديولوجيات حينما يتعلق الأمر بمشروعه الطموح في التعامل مع تاريخ المغرب، والتعامل مع نهضته المأمولة التي لا تنفصل عن البعد القومياتي والهوياتي الثقافي.

6. تأملات حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين

تشكل مقالة "تأملات حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين"[41] تحولا في خطاب ولغة أزايكو، ودون أن نبالغ في تقدير هذا التحول، نعتقد أنه قد شكل انزياحا استراتيجيا في خطابه، فالمقالة تأتي بعد فترة خروجه من السجن، ولهذا نلمح التحول باديا فيها بوضوح، فبعد أن كان أزايكو يقترح ويكتب ويحاور وينظّر من موقع

[40] إلى جانب استخدام أزايكو عبارات ذات حمولة اشتراكية معروفة، من قبيل: "..كنتيجة حتمية للصراع" أو ربط الثقافة بالثورة وغيرها من المفردات ذات التعالق الظاهر بأدبيات الفكر الاشتراكي. أزايكو، "في سبيل مفهوم حقيقي"، 36.

[41] علي أزايكو، "تأملات حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين"، مجلة **أوال Awal** 2 (1986): 141-121.

الباحث والمفكر والأكاديمي، انتقل بعد اعتقاله إلى موقع الفاعل المباشر،[42] وأدرك بما لا يدع مجالا للشك أن ما قام به وما كان يحاول التنظير له قد بلغ أمكنة كان يروم تأثيره فيها. لكن قساوة الاعتقال التي دامت سنة من عمره كانت كفيلة بجعله يتحول نحو خطاب عملي أكثر واقعية.

ولهذا دعا في هذه المقالة إلى أمور عملية باعتبارها نوعا من الإرشاد الصارم للخطاب الحركي الثقافي الأمازيغي، فبدأ بضرورة تجاوز - مثلا - مفردة "البربر"، وأزايكو من الأوائل الذين شددوا على أهمية هذه المسألة وحجم الإهانة التي تحملها، وقد قارب هذه المفردة وأصولها عند المؤرخين ليكشف وهن كل الأخبار والأصول التاريخية التي اعتمدها هؤلاء في التدليل على هذه المفردة وكونها اسما لهذا الشعب دون أي اعتبار لكونها صفة احتقار ليس إلا، ولهذا فلا محيد في نظر باحثنا عن تجاوزها، ولهذا يقول "..إنها ليست قضية بسيطة، إنها أساسية لا ينبغي التساهل فيها".[43]

المسألة الثانية التي ركز عليها أزايكو في هذه المقالة محاولته تقديم تعريف للغة الأمازيغية، والدعوة إلى معيرتها ووجوب تحولها من العنصر الشفهي إلى المكتوب، والدعوة إلى إيجاد قواميس خاصة بها،[44] وأخيرا الدعوة إلى تدريسها في المدارس العمومية،[45] أي دعوته للتعلم باللغة الأم دون أن يعني ذلك كما سبق التقرير معاداة للغات الأخرى داخل خطابه أو دعوة إلى محوها، وهي دعوة جوبهت حينها بازدراء الكبير، خصوصا وأن الخطاب الأمازيغي لم يتقو بعد، ولم يأخذ حقه من الحضور الضاغط داخل الوسط الثقافي والسياسي المغربي.

ولا يغفل في ختام مقالته مسألة شديدة الأهمية في نظره، وهي التذكير أن الأمازيغ باعتبارهم شعوب شمال إفريقيا أي مقابلون للبحر الأبيض المتوسط، فإنهم

---

[42] نشير إلى أن أزايكو قد أسهم في تأسيس العديد من جمعيات المجتمع المدني المغربية التي تعنى بالشأن الأمازيغي وذات التأثير الكبير في الواقع الثقافي المغربي، جمعيات كان السباقَ إلى الانخراط في وجودها قبل أن يطاله الاعتقال الذي أكد له قيمة كل هذا الجهد النضالي والثقافي الذي انخرط فيه منذ الستينات، ونذكر من بين هذه الجمعيات: الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، والتي تأسست عام 1967 بالرباط، والتي ضمت أسماء أعلام أمازيغية شديدة الأهمية والتأثير في الخطاب الثقافي الأمازيغي أمثال محمد شفيق والراحل إبراهيم أخياط. للتوسع أكثر في التعرف على الأثر الكبير لهذه الجمعية على المستوى البحثي والثقافي في المغرب، يمكن الرجوع إلى كتاب إبراهيم أخياط، **النهضة الأمازيغية.. كما عشت ميلادها وتطورها**. والصادر عن الجمعية عام 2012. ثم الجمعية المغربية معارف وثقافة، بالرباط عام 1972. وأخيرا جمعية أمازيغ عام 1979.

[43] أزايكو، "تأملات"، 46.

[44] ألف أزايكو في هذا المجال: **المعجم الصغير: عربي-أمازيغي** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1993). والمعجم بتعاون مع الباحث عبد الغني أبو العزم. إلى جانب المعجم الذي ألفه زميله الباحث محمد شفيق، **المعجم الأمازيغي العربي** (الرباط: منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 1990).

[45] أزايكو، "تأملات"، 47.

يحملون ضمن ثقافتهم إرث كل حضارات المتوسط من جهة، وإرث الثقافات الإفريقية جنوب الصحراء الكبرى، ويملكون بذلك إرثا يمثل مزجا لكل هذه العناصر داخل بنيتهم الحضارية، وهو ما رفدوا به الإسلام عند دخوله فمزجوه بثقافتهم تلك وجعلوه يحظى بطابع مغاربي ظاهر،[46] كما أبدعوا من داخل هذه الخصوصية، ولهذا، يَعُد باحثنا هذه المسألة وجها ضروريا في فهم عبارة "الخصوصية المغاربية" من جهة، ووجه التعقيد في تركيبتها من جهة ثانية.

ثانيا. محمد المختار السوسي: زعيم المغرب الزاهد ورائد الصوفية الوطنية

استخدم أزايكو في دراسة حول المختار السوسي مضمنة في كتاب "تاريخ المغرب والتأويلات الممكنة" العديد من المصطلحات التي يمكن التوقف عندها وتحليلها من قبيل مفردة "الفقيه الجليل"، حينما تحدث - مثلا - عن محمد بن عبدالله الروداني (1917-1992)، الذي كان صديقا مقربا من المختار السوسي، وهو الذي وسم تصوفه بمصطلح جديد في بابه: "الصوفية الوطنية".[47] وهذه التعابير تُنم في نظرنا عن روح نقدية واعية بآفاق هذه المصطلحات وتفصح عن تصالح ظاهر مع المرجعية الدينية وتقديرها من موقع المؤرخ، أي التقدير التاريخي لدور شخص "الفقيه" إلى جانب الدور الذي لعبه في تاريخ شمال إفريقيا بعد دخول الإسلام.

يشير أزايكو إلى أن المختار السوسي كان ينتقد ولع الوطنيين بالمعاصرة حدود انغماسهم الكلي فيها بل وتغيرهم الجذري،[48] وفي سلوك نقدي تجاه ذلك رفض صاحبنا تغيير العديد من الصفات فيه، ولعل ذلك ما جعله متشبثا بملبسه التقليدي كمغربي مسلم، دون أن يعني ذلك انغلاقه وتشدده، ومنه نعي كيف أثرت هذه الصفات في شخصية أزايكو ومنحتها توازنا تجاه الموضوعة الدينية، وتوازنا في الموقف الذي يمكنه أن يجمع فيه بينها وبين أقصى درجات المعاصرة الممكنة.[49]

---

[46] أزايكو، "تأملات"، 60.

[47] يعود نحت هذا المصطلح إلى الفقيه محمد بن عبدالله الروداني الذي - حسب تعبير أزايكو- عاشر المختار السوسي مدة طويلة وعرفه حق المعرفة. انظر: أزايكو، **تاريخ المغرب**، 277.

[48] تتضمن كتابات المختار السوسي تعاليق عديدة على هذه الظاهرة، والتي كانت تستثير حفيظته دوما لانتقادها والتعليق عليها، ومنها قوله على سبيل المثال في مؤلفه خلال جزولة: "..فصرت أكشف له الحجب عن حياة اليوم فيبتهج بإدراك ما لم يكن يعرف، وكل ذلك بالكيفية التي يفهمها إلى ان قال: لا ندري لماذا أنت لم تتبدل [يقصد المختار السوسي] في الحواضر ككثير من السوسيين ذهبوا إليها فرجعوا وقد تنكروا لنا فوجب ان نعاملهم بالمثل فتنكرنا لهم فقلت لله الحمد فأنا أنا [...] فأنا في الحاضرة هو أنا في البادية وأنا هنا كما كنت هناك ولا تبديل لخلق الله.." محمد المختار السوسي، **خلال جزولة**، الجزء 2 (تطوان: المطبعة المهدية، دون تاريخ النشر)، 97-98. والمختار السوسي ينتقد في المقابل طبائعا وعادات كانت رائجة كذلك في البادية، والتي كان يرى فيها مصدر تكاسل وخمول عن المعرفة والتحضر. وهو الموقف الذي تشربه في نظرنا أزايكو فمنحه ذلك نوعا من التوازن في علاقته بكل من البادية والمدينة.

[49] أزايكو، **تاريخ المغرب**، 279.

لاحظ أزايكو بانتباه كبير حجم الحمولة القدحية التي ملأت عبارة "فقيه الجرومية"[50] التي كان قد وُصف بها المختار السوسي، وقد أصر باحثنا في مجمل دراسته العمل على الإشارة إليها والتذكير بها، في سلوك نقدي ساخر يبين مدى تقصي أزايكو عن كل عوامل التحقير والتنقيص التي طالت الشخصية ذات البعد الأمازيغي في الثقافة المغربية المعاصرة،[51] وإن لم يمنحها بعدا "عُنصريا،" إلا أنه أراد أن يبين قيمتها المعاكسة (إيجابيا) في تكوين شخصية نموذج دراسته "المختار السوسي". لكن، لفت انتباهنا في المقابل - وهو ما لم يشر إليه أزايكو - كيف أن المختار السوسي الذي تغلب عليه رطانة العجم كما يصف العرب من كان ذلك حاله، أن تكون "الجرومية" في ارتباطها باللغة العربية، عنوانا لتعبيره وليست الأمازيغية، إذ في ذلك دلالة ظاهرة على حب الرجل للعربية واكتفائه بها كلغة رسمية وعلمية، ولعل قناعته هذه كانت دافعه في عدم تعلم الفرنسية أو عدم إتقانها، وهي اللغة التي استحالت لغة أهل فاس ممن أقبلوا - في ملاحظة نقدية لأزايكو عليهم آنذاك - على المغايرة الكلية لعاداتهم، وقد أشار الباحث إلى الانتقاد الذي وجهه المختار السوسي لسلوك الوطنين في اقتفائهم أثر المعاصرة عند المستعمر، نقد وجهه الرجل حسب عبارة أزايكو وهو مستقر حينها في فاس.[52]

يركز أزايكو في دراسته هذه على عبارة المختار السوسي الهامة: "أن وطنيتي من ديني وليس ديني من وطنيتي"،[53] ولهذا، حسب تفسير باحثنا؛ كان السوسي يتحاشى التعريف بجهوده الكبيرة في التأسيس للحركة الوطنية في المغرب، واعتبر ذلك واجبا دينيا يِرضي به خالقه فحسب.[54] وقد أطلق عليه أزايكو بناء على هذه القناعة "زعيم المغرب الزاهد".[55]

[50] أزايكو، **تاريخ المغرب**، 279. والعبارة وصفه بها واحد من أبناء جيله وهو علال الفاسي، حين قال: "فلان انما هو فقيه الجرومية"، انظر علي أومليل، "المختار السوسي السلطة العلمية والسلطة السياسية"، ضمن ضمن **المختار السوسي: الذاكرة المستعادة**، أعمال الندوة التي نظمها اتحاد كتاب المغرب بتعاون مع المجلس البلدي لمدينة أگادير أيام 21-23-22 دجنبر 1984 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1986)، 22.

[51] من الأمور اللافتة للاهتمام هنا، أن المختار السوسي نفسه كان يقرن ما يعايشه بما كان عليه حال سابقه العلامة الحسن اليوسي، وبدوره أزايكو في تأثره بالمختار نستشعر استمراره في مسايرة هذا التأثر الامتدادي، ليدلنا على مسألة لم تعد في نظره تحتمل السكوت عليها أو تقبلها أو التظاهر بعدم وجودها ومن ثم عدم نقاشها. انظر، أومليل، "المختار السوسي"، 18.

[52] **نفسه**، 278.

[53] **نفسه**، 283.

[54] **نفسه**.

[55] **نفسه**، 279-278.

ثالثا. ابن خلدون وعلي صدقي أزايكو: جدل الامتداد النقدي والتحول الحضاري

لفهم شخصية أزايكو جيدا، لابد من استحضار أثر ابن خلدون عليه، فالمتأمل في مجمل ما كتبه أزايكو يعي جيدا أنه كان يروم جعل نفسه امتدادا لروح الشخصية العلمية عند ابن خلدون، ولعل عناصر الإغراء التي جعلته يتأثر بهذا الأخير ليس فقط قدراته المعرفية ولا كتابته عن تاريخ الأمازيغ، ولكن كونه مغاربيا، يمثل واجهة قومية من جهة، وشخصية مسلمة من جهة ثانية، ثم شخصية معرفية كتبت عن تاريخ مناطق امتاز عن غيره فيما كتبه عنها بأنه – حسب وصف أزايكو – قد زارها وتعرف على شعابها واعتنى بتفاصيلها عناية كبيرة، كما أنه قد عايش مراحل قوة التحضر المغاربي الإسلامي، إلى جانب كون ابن خلدون عالما حصيفا كتب ما لم يكتبه غيره واكتشف أشياء لا تنسب إلا له، إلى جانب قوة ابن خلدون النقدية، ولعل هذه الخاصية الأخيرة، تفتح أمامنا بابا لفهم موقف أزايكو من الإسلام، موقف امتدادي لفكر ابن خلدون؛ نعم ننتقد ونجدد ولكن على ضوء الأحقية في الانتماء، والثقة في القدرات التي نمتلكها والتي شجع الإسلام على استخدامها.

ينوه أزايكو – على سبيل المثال – باستمداد الرجل من القرآن وحسن تأويله وتوظيفه له، واعتماد ابن خلدون على ما أسماه أزايكو "منهج القرآن التاريخي"، وتفطنه المبكر للميزة التاريخية للقرآن، وكأن أزايكو يحاول اقتفاء نفس الأثر والسير على نفس النهج، حين عد عمق فكره النقدي التاريخي نابعا من ثقافة المسلمين والمغاربيين على وجه الخصوص. لقد اكتشف أزايكو عبر ابن خلدون حلا للأزمة في العلاقة بين الإسلام والأمازيغية التي أثارها الظهير البربري. ولعله قد لفتت انتباهه كذلك أشياء تؤكد وجهة نظرنا هذه، حين قوله "نلاحظ في العبارة الأخيرة أن ابن خلدون ميز بين العرب كدولة زمانية تحيا وتموت كغيرها من الدول، وبين الإسلام كاستمرار وبقاء دون التقيد بأمة من الأمم أو جنس من الأجناس أو مكان وزمان محددين".[56]

استمرارا في الكشف عن هذه الروح الإسلامية المغاربية التي يحاول أزايكو إماطة اللثام عنها، يمنحنا نصا سيبين عن ميزة أخرى في شخصيته، وذلك عبر قوله: "إن الذي لم يفهم بعد [...] أن الإسلام كان دوما ثورة عارمة ضد القيم الاستعبادية القديمة، ومحررا أطلق الأفراد والجماعات من ظل قيودها الروحية البالية...، فإذا كانت عصور

[56] أزايكو، **تاريخ المغرب**، 31-30.

انحطاط المسلمين قد حجبت أو مسخت هذه المبادئ كلها، فإن نهضتنا كأمة واعية ستكون انطلاقا من هذه المبادئ".[57] هذه الميزة تتمثل في توضيح وجه الشراكة المركبة بين خطاب أزايكو والخطاب الأمازيغي؛ ألا وهو الإحساس بالانتماء للأمة الإسلامية أولا، ثم الإحساس بالانتماء لامتداد جغرافي/قومي داخل الحضارة، ومن جهة ثانية فالرجل يدعونا إلى الرجوع إلى الروح التي ميزت هذه الأمة قبل أن يطالها المسخ - حسب تعبيره - في عصورها المتأخرة، ونحن نعي جيدا هنا أهمية مبدأ الرجوع للأصول في الخطاب النهضوي وخطاب الحركات الأصولية الإسلامية فيما بعد، وإن اختلف شكل التوظيف عند كل طرف، فهو عند الإسلاميين رجوع لتراث وتقاليد السلف، لكنه عند أزايكو رجوع لروح الإسلام التي بنى انتشاره على أساسها، ولهذا فإن مسألة تحرير الشعوب من الاستعباد مدخل معرفي يفسر من خلاله أزايكو سبب انتشار وتقبل الشعوب للإسلام، حيث رأت فيه ما يمكنه أن يحررها ويجمع كلمتها، وهي مسألة ستتأكد في خطاب أزايكو داخل كتابه تاريخ المغرب والتأويلات الممكنة.

إن ما سبق تقريره حول توظيف أزايكو تعابير من قبيل "نهضتنا" و"كأمة إسلامية"...الخ. تجعلنا أميل إلى البلوغ بفرضيتنا حول شخصية أزايكو مداها، وهي أنه كان يحاول أن يجعل من مشروعه وطروحاته الفكرية شيئا من قبيل عمل النهضويين، فقد كان يُضمر صورة يود لها أن تُعبر عنه كرمز نهضوي مغاربي لا يقل مكانة وتأثيرا عن سيد قطب أو الندوي أو إقبال أو محمد عبده أو الأفغاني وغيرهم. هي شخصية نهضوية يقترحها لذاته لكنها بلبوس مغاربي، ولعل الذي يزيد من تأكيد ملمحها المغاربي هذا؛ أن أزايكو يقسم تاريخ المغارب إلى مغرب القرن الرابع عشر مع ابن خلدون، ومغرب القرن السابع عشر مع الحسن اليوسي، وهكذا ليكون سليلا لهؤلاء بعد المختار السوسي والتاسافتي والروداني وغيرهم.

رابعا. تاريخ المغرب والتأويلات الممكنة: مشروع إعادة كتابة تاريخ المغرب

يعتبر مشروع "إعادة كتابة تاريخ المغرب" الهاجس الأكبر الذي يمكن أن نفسر به كل إنتاجات علي صدقي أزايكو، فالانطلاقة في إعادة فهم شخصية المغربي، وفهم تركيبته الثقافية والتاريخية والدينية لا يمكن أن تتم بدون هذه الإعادة، ولذا، يمكن أن نعد هذا المشروع مشروع وجود بالنسبة لباحثنا؛ وحده يمكن أن يحرر الشخصية المغربية/الأمازيغية من غيبوبتها، لأنها لم تدرك بعد من تكون.

[57] أزايكو، **تاريخ المغرب**، 31.

يبدو واضحا من خلال تتبع أعمال الباحث أن الرجل ظل يبحث عن صياغة ممكنة لمشروعه هذا، فهو يعي جيدا أن عملا كهذا يحتاج فرقا بحثية وتمويلا ضخما، وفوق كل ذلك عزيمة وتفانيا بحثيا كبيرا، لكنه في الآن نفسه رغم إدراك حجم هذه الصعوبات لا يمكنه تجاوز واجبه تجاه هذا المأزق الكبير. فما الحل الذي يمكن أن يقدمه؟

لعل الحل الذي صاغه أزايكو، وقدمه متفرقا عبر كتاباته، هو مراجعة السردية التاريخية المتداولة حول التاريخ المغربي؛ ومن خلالها مراجعة تاريخ الأمازيغ في شمال إفريقيا، فهو في محصلة اشتغاله يقترح سردية جديدة، ومصطلح التأويلات الممكنة الذي عنون به أهم كتبه، يفصح عن المرجعية المنهجية التي أطرته، القائمة على النظر إلى التاريخ نظرة جديدة، لا تحصره في نطاق الأحداث فحسب، ولا ترى فيه تاريخا صرفا لأخبار السلاطين والحكام، والدول والممالك والإمارات، ولا تعتبره تاريخا يمكن تمثله كما كان، فالعملية في المحصلة لا تعدو من الناحية الابستيمية أن تكون "استعادة" لهذا التاريخ، بأبعاد تأويلية تستند على تاريخ بواديه وأسره وأنسابه وعبر ما لم يُكتب من تراثه الشفهي ومن خلال ما أريد له ألا يُقال.

يبدأ أزايكو صياغته لمباني هذه السردية بإعادة تركيب الصورة حول مصادر التاريخ المغربي، وتاريخ شمال إفريقيا، ويعتمد – حسب تصريحه – في ذلك على ما قدمه شيخ المؤرخين **المغاربة محمد المنوني** في كتابه **المصادر العربية لتاريخ المغرب**، فيقسم المؤلفات حول هذا التاريخ إلى قسمين كبيرين: الأولى تاريخية، والثانية جغرافية، وهذا من الناحية الإجمالية، وإلا فإنه يصنفها كذلك إلى مؤلفات مشرقية حول تاريخ المغرب وشمال إفريقيا، ومؤلفات مغربية متأخرة عن سابقتها من الناحية الزمنية.

من الملاحظات التي لا يفتأ الباحث يرددها بخصوص المدونة المكتوبة حول تاريخ المغرب وشمال إفريقيا، أنها في مجملها قد كتبت من قبل غير المغاربة، أي بأقلام أعلام مشرقية، انطبعت أعمالهم بسمات القصور في الدراية بما يكتبون عنه جغرافيا، والقصور المنهجي من حيث اعتماد النقد والتمحيص للأخبار والمنقولات التي تداولوها في كتبهم.

أما المصادر المغربية فيقسمها إلى صنف المغازي والفتوح، وصنف الأنساب وصنف تاريخ الدول وصنف الجغرافيات.[58] ولعله يُسجل على المغاربة أنفسهم ما كان

[58] أزايكو، **تاريخ المغرب**، 21.

قد سجله سلفا على المشارقة من الثغرات والعيوب المنهجية عينها، ولم يستثن منهم إلا ابن عذاري المراكشي[59] وابن خلدون،[60] حيث يعتبرهما من أهم مؤرخي القرن الرابع عشر، بل ويؤكد بارتياح تام أن الرجلين قد استحقا عن جدارة أن ينعتا بـ"قطبي المدرسة التاريخية المغربية"[61] في نهاية العصر الوسيط.

ويدلف أزايكو إلى مسألة أخرى في غاية الأهمية عنده، وهي تفرق المصادر التاريخية في مجملها إلى ما انتسب للسّنة (ذات الأغلبية) وما انتسب للشيعة أو الخوارج (المحسوبين على الأقلية)، معلقا على ذلك بأن تراثا كبيرا من مؤلفات الأقلية قد أصابه التلف والضياع[62] في مقابل العناية بتراث السنة، والذي لا يمكنه لوحده أن يفسر تاريخ المنطقة في تعددية مشاربه المذهبية والسياسية والثقافية والاجتماعية.

في سبيل صياغة سردية تتسم بنوع من الشمول والتوسع، حاول أزايكو استثمار المصادر الأوروبية كذلك، والتي توسم فيها أهمية كبرى نظرا لما استطاعت أن تمنحه للباحثين من تحقيقات جديدةّ، إلى جانب توسلها بمناهج علمية جديدة في قراءة تاريخ المغرب، وبالأخص تاريخ ما قبل دخول الإسلام منطقة شمال إفريقيا. ويرى أنه على الرغم من توجيه بعض الانتقادات لها من قبل الباحثين المغاربة أمثال عبد الله العروي،[63] فقد ظلت نقودا غير شاملة وجزئية. وهو كما سبق التقرير آنفا يجعلها كالمشرقية من حيث أغراضها، لا يمكنها أن تكون الُمعتمد النهائي في إعادة كتابة التاريخ المغربي.

يمكن أن نرسم معالم سردية أزايكو لتاريخ شمال إفريقيا، باستئناف القول عن الدور الذي لعبه أبناء أمازيغ الأفارقة في العديد من صراعات الإمبراطوريات الكبرى في المنطقة، وهو ما يرى فيه موضع تجاهل كبير من قبل العديد من الباحثين. فقد أسهم هؤلاء في الحروب البونيقية (246-202م) بجانب القرطاجيين، حين مارس الفاعلون الأمازيغ لعبة التحالفات السياسية بين قرطاجة وروما،[64] وهو ما يؤكد إدراك الأمازيغ لقيمتهم الاستراتيجية وسط هذا الصراع الذي لا يمكنه أن يِحسم بدونهم، ويضيف أن إسهام هؤلاء في المعارك كان حاسما دوما، مثلما هو الحال في دورهم في مساعدة

[59] ولعل القبلي قد لحظ في ابن عذاري هذه القيمة أو بعضا منها، حين أعتبره واحدا من الذين حملوا كتبهم (يقصد البيان المغرب) بمؤشرات تساعد بشكل كبير في معرفة وفهم التطور الذي حصل في الشعور الديني بالمغرب. انظر، محمد القبلي، **مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1987)، 69.

[60] أزايكو، **تاريخ المغرب**، 26.

[61] **نفسه**، 26.

[62] **نفسه**، 22.

[63] **نفسه**، 32.

[64] **نفسه**، 34.

البيزنطيين المتكرر على هزمية الوندال،[65] وهي أدوار لم يقدّرها المؤرخون قدرها حسب ملاحظة أزايكو النقدية، وهو في مجمل تحليلاته هذه يحاول أن يُفهمنا أنه رغم الاستعمار المطلق لأراضي الأمازيغ فإنهم قد تعلموا عبر هذه المواجهات الكثيرة التي كان السبب فيها استراتيجية موقعهم الجغرافي أن يجدوا شكلا لتواجدهم وسط هذه القوى الكبرى، ويتمرسوا بذلك على أشكال التواجد والاستمرار وسط كل هذه الصراعات.[66]

هذه الصراعات لم تكن حسب أزايكو عسكرية فحسب، بل انطبعت بالطابع الديني كذلك، فسقوط قرطاج قد فتح المجال أمام الاستعمار المطلق من قبل الرومان عام 146 قبل الميلاد حسب تقدير الباحث له، إلا أن الونداليين عندما قضوا على الرومان حاربوا الكنيسة الكاثوليكية في المنطقة واستطاعوا القضاء عليها والاستيلاء على ممتلكاتها، ونشروا في المقابل "الأريانية" نسبة إلى أريوس (Arius).[67] ويرى الباحث أن مقاومة الكنيسة الإفريقية قد كان متعنتا، الأمر الذي أغضب الإمبراطور الروماني، وجعله يُنزل بها عقوبات صارمة، كانت سببا في محو دور هذه الكنيسة ذات البعد الإفريقي.[68]

هذا، ويعتبر أزايكو أن دخول الونداليين شمال إفريقيا قد خلق وضعية جديدة سواء على المستوى الاقتصادي أو السياسي أو الديني، الأمر الذي كان يتكرر مع كل دخول استعماري إلى المنطقة، إلى أن دخل البيزانطيون بعد القضاء على الونداليين لتبدأ معهم مقاومة جديدة ستستمر قرنا آخر من الزمان.[69]

إذن، فالجميع خلال هذه الفترة، رغم كونهم مستعمرين للمنطقة، إلا أن صراعهم مع غيرهم على الاستفراد بالسيطرة جعل الأمازيغ يؤسسون علاقتهم بهم على أساس المصلحة،[70] حيث كانوا يعطون وعودا في انتظار انتهاء الصراع، كما فعلوا – على سبيل المثال – مع كل من كليمير ملك الوندال وبيليزير قائد الجيش البيزنطي. ولهذا فالأمازيغ الأفارقة حسب أزايكو لم يكونوا عديمي الحيلة كما صورهم العديد من المؤرخين.[71]

[65] أزايكو، **تاريخ المغرب**، 37.

[66] **نفسه**، 48.

[67] وهي العقيدة المسيحية التي كانت تنظر إلى المسيح كمخلوق وليس كإله، وتميل للتوحيد القريب من عقيدة المسلمين. **نفسه**، 36.

[68] أزايكو، **تاريخ المغرب**، 43.

[69] **نفسه**، 37.

[70] **نفسه**، 48.

[71] **نفسه**، 43.

ولعله يحاول أن يبين حجم التنوع الديني والثقافي واللغوي والإثني الذي ميز المجال الشمال إفريقي، تعدد وغنى لا يمكنه إلا أن ينطبع في وعي وثقافة الأمازيغ الأفارقة، ومن ثمة لا يمكننا أن نعي طبيعة هؤلاء حسب الباحث دون أن نستحضر تفاعلات هذا الجزء التاريخي فيهم؛ من ديانات عديدة، وثقافات وشعوب مختلفة اشتركت كلها في اقتسام هذا المجال مع الأمازيغ الذين جعلتهم المصلحة في النهاية يعرفون كيف يحافظون على استمرارهم وسط كل ذلك.

هذه السردية التاريخية ستمنحنا بعضا من الوضوح في تصور طبيعة الفضاء الثقافي والسياسي والديني والاجتماعي الذي أقبل عليه الإسلام آنذاك، كما ستجعلنا نعي حسب ملاحظة أزايكو سبب تأخر دخول الإسلام إلى المنطقة، ونعي دواعي التمنع الشديد الذي لقيه من قبل الأمازيغ، مقاومة استمرت حسب تقدير الباحث ما يقارب ثمان وستين سنة، والتي كانت في عهد الأمويين وهم في أعلى درجات قوتهم.[72]

عنف المواجهة بين الأمازيغ والمسلمين، مرده حسب الباحث إلى السلوك الذي طبع أمراء الجيش وعمال بني أمية في شمال إفريقية، حيث إن أهم ما تحقق من "فتوحات" في هذه المنطقة قد تم في عهد الدولة الأموية التي امتازت بتعصبها العرقي وقلة اهتمامها بتطبيق مبادئ الدين الإسلامي سواء في الحرب أو السلم،[73] ويركز أزايكو تحليله على توضيح الوجه العرقي والسياسي للدولة الأموية، حتى يبعد النقاش عن دائرة معارضة الأمازيغ الخالصة للإسلام كدين، فما حال دون سلاسة إسلامهم يتعلق بممارسات سياسية عرقية للعرب الفاتحين وليس يتعلق بطبيعة الإسلام وتعاليمه.

ارتباطا بهذه المسألة العرقية، يدلف أزايكو للحديث عن عقبة بن نافع، الذي لا يِغفل التنبيه إلى أنه كان أحد أقرباء عمرو بن العاص، الذي ولّاه على طرابلس وبرقة فيما بعد،[74] وفي هذا السياق يعلق على حدث تاريخيي غالبا ما يغفل المؤرخون ذكره والمتمثل في تعيين ابن المهاجر على إفريقية من قبل معاوية، ويعتبر أنه قد يكون للعنصر الفارسي في شخصية الرجل دور في الرفض الداخلي الذي لقيه هذا التعيين،

[72] أزايكو، **تاريخ المغرب**، 50.

[73] **نفسه**، 53.

[74] **نفسه**، 70. يقدم أزايكو ملاحظة نقدية حول عقبة، يحاول فيها أن يساير منهج ابن خلدون، في ضرورة التثبت من الخبر وتمحيصه ونقده، ولذا يعتقد أن المؤرخين قد وقعوا في الخلط بين عقبة وحفيده في المراحل المتأخرة، ويرى بأن هذا الخلط قد يكون من جهة أخرى متعمدا، حتى تُنسب الأعمال دائما إلى جده، ويتم الحفاظ على الصورة المتخيلة عنه باعتباره الفاتح المثالي، وباني القيروان أول مدينة إسلامية في الغرب الإسلامي، وشهيد الإسلام.

عكس ما لقيه عقبة ذو الأصل العربي من احتفاء،[75] ولذا، فإن ابن المهاجر حسب رؤية باحثنا قد استفاد من خلفيته الحضارية والعرقية هذه، حيث امتازت طريقته السياسية حسب ما أحدثه في المنطقة بنوع من المرونة، واستطاع بالفعل كسب ود وثقة ملوك الأمازيغ ووجهاءهم، عكس عقبة الذي كان متعصبا للعرب وعنصريا عنيفا مع الآخر.[76] ويرجع أزايكو مرونة وحنكة ابن المهاجر إلى العامل الفارسي في شخصيته، وتحديدا دربته الإدارية والعسكرية والعلاقات القديمة لهؤلاء بالبيزنطيين، مما جعلهم يعون جيدا قيمة أن تكون مسلما غير عربي، ويستشعرون قيمة أن تكون مساويا للغير من الأعراق داخل الإسلام.[77]

ولعل الرغبة في حفظ مكانة عقبة وإرجاع كل الفضل له في دخول الإسلام شمال إفريقيا كان دافعا سواء للمؤرخين وغيرهم في التغاضي عن ذكر دور ابن المهاجر في هذا السياق التاريخي، ولهذا لا يفوت أزايكو فرصة معرفية كهذه في تبيان أثر الصراعات السياسية والعرقية التي عرفتها الدولة الإسلامية في النصف الثاني من القرن الأول والقرن الثاني للهجرة على تحديد أغراض الكتابات التاريخية.[78]

عند هذه اللحظة من عمر دخول الإسلام منطقة شمال إفريقيا، سيضعنا باحثنا أمام رؤية تاريخية حمّلها أبعادا تأويلية كبيرة، تتمثل في الدور الذي قامت به المذاهب والطوائف الإسلامية المعارضة في المنطقة، حيث أرجع إليها الفضل الكبير في انتشار الإسلام في المنطقة، أي أنه انتشر حسب سرديته هذه بشكل ذاتي، وليس بسلطة السيف حسب اعتقاد الكثيرين، وهي مسألة تنسجم ضمن خطابه مع حقيقة صعوبة الدخول العسكري، كما تفسر لنا كيف تم تجاوز هذه الحقيقة، وتفسر كيف حصل الإسلام على هذه الحظوة الكبيرة عند الأمازيغ فيما بعد.

إذن، فدخول الإسلام نجح عبر سياسة التحالفات القبلية، فرغم صعوبة دخول دين جديد هو الإسلام إلى المنطقة، إلا أن دور "الراسخون في الدين من الأمازيغ الأوائل" ممن عرفتهم مناطق أمازيغية مختلفة كأئمة الخوارج الإباضيية المعروفين بـ"حملة العلم" يعود لهم الفضل الكبير في جعل الإسلام يتغلغل في مجموع الأصقاع من سهول وجبال وصحارى حسب عبارة أزايكو.[79] ولعله هنا يحاول لفت انتباه الباحثين إلى أن بلاد شمال إفريقيا قد صارت أرضا استوطنتها المذاهب الإسلامية

[75] أزايكو، **تاريخ المغرب**، 78.

[76] **نفسه**.

[77] **نفسه**، 79.

[78] **نفسه**.

[79] **نفسه**، 54.

المعارضة،[80] ووجدت فيها مجالا جغرافيا جديدا للامتداد، وهو ما لا تستطيع أن تجده في المشرق الذي يتعقبها عقيدة وأشخاصا. وقد جعل أزايكو هذه الحقيقة بداية فعلية لظهور الثورات الأمازيغية الخارجية، أي الإرهاصات الأولى لبدايات الثورات الإسلامية المعارضة (ثورة قومية)[81] التي امتزج فيها المكون العرقي بالدين، والتي يعتبرها استمرارا موضوعيا للمقاومة التي واجهت جيوش الفاتحين الأوائل.[82]

فحسب الأثر الذي سبق أن خلفته عمليات الدخول المختلفة لبلاد شمال إفريقيا، فإن الفتح الإسلامي خلف هو الآخر أثرا تجسد في شقين أولهما سالب تمثل في اضطرابات اجتماعية وسياسية واقتصادية وجغرافية، وعنفا في المواجهة في بدايات هذا الدخول، وشقا ثانيا إيجابيا تمثل في بروز ممالك مغاربية إسلامية في كل من سجلماسة وتاهرت وفاس وتامسنا في القرن الثامن الميلادي، كما شهدت القرون الثلاثة الموالية ظهور الدولة الفاطمية ثم الزيديية بإفريقية، والمغراوية بفاس، والحمادية بالمغرب الأوسط، والمرابطين بمراكش.[83] ويرى أزايكو في دخول الأندلس نوعا من التوسع الجغرافي والامتداد الحيوي للعنصر الأمازيغي خارج منطقته، هذا الأخير الذي يعتبره الفاعل الأساس في عملية الفتح هذه، وليس المكون العربي، ما جعل الأمازيغ يستشعرون قوتهم وقدرتهم الجديدة على التحرك المستقل داخل الإطار الجديد الذي أدخلهم فيه الإسلام عبر الانتماء له ضمن "الأمة" الإسلامية الممتدة.[84]

وفي محاولة من أزايكو تأسيس سردية متماسكة تفسر نمو نزوع الاستقلال عند الأمازيغ في شمال إفريقيا، فإنه يعول في ذلك على الدور الذي لعبته المذاهب الإسلامية كالمذهب الخارجي والمذهب الشيعي الفاطمي، والتي أثارت حفيظة هؤلاء ضد السلطة الأموية والعباسية في شمال إفريقيا الأمازيغية، وبالرغم من سيطرة المذهب المالكي فيما بعد، واستماتة الفقهاء السنة،[85] إلا أن ذلك لم يمنع من تكون

[80] يشير أزايكو إلى الدور الكبير الذي لعبه الأمازيغيون الليبيون في إنجاح عمليات الفتوح، نظرا لإسلامهم المبكر، وقيامهم من ثم بدور الوساطة مع القبائل الأخرى. أزايكو، **تاريخ المغرب**، 55-54.

[81] لعل دعوة أزايكو المتكررة لدراسة المصنفات التاريخية وغيرها مما كتب في/حول منطقة شمال إفريقيا، تتضح أهميته على سبيل المثال في دراسة صاحبنا لأدب الخوارج، الذي يبين بأنهم كانوا أبطال الحركة السياسية-الدينية المشوبة حسب عبارته بنوع من الشعور القومي. أزايكو، **تاريخ المغرب**، 52.

[82] **نفسه**، 55-54. ونسجل هنا بأن ازايكو قد استعمل عبارة "الفتوحات" و"الفاتحين" دون أن يرفضها، لكن مضمون خطابه يروم تجريدها في المحصلة من نقائها اللاتاريخي. لتستحيل مفردة "فنية" تاريخية، لا ينبغي أن نحملها أكبر مما تحتمل. وإن كان قد رفض الأمر بخصوص مفردة **"البربر"**.

[83] أزايكو، **تاريخ المغرب**، 56.

[84] **نفسه**، 52.

[85] **نفسه**، 55.

هذا المنزع في الخصوصية الذي كان بروزه مرتبطا ببدايات التعرف الأولى على الفاتحين المسلمين من العرب.

وبهذا صار الدين الإسلامي مكونا إيديولوجيا أساسا في تكون دول وإمارات قومية أو وطنية، ومن خلال هذه المسألة سيجد أزايكو أهم مفاتيح سرديته الجديدة، والتي قد تمنحها مزيدا من التماسك النظري، والمتمثلة في أن العنصر الأمازيغي قد وجد أخيرا تلك "الإيديولوجية" الموحدة لأطرافه، أو القادرة على توحيد مجموعات كبيرة من قبائله وفرقه.[86] ولعل الملفت للنظر في خطابه وعند عرض عملية بنائه لسرديته النظرية؛ عدم إغفاله أهمية النظر في طبيعة المكون الديني، أي الدين الإسلامي،[87] إذ أراد أن يستوعب عنصرا آخر من عناصر القوة الداخلية في هذا الدين، والتي قد تمنح القارئ نوعا من الاطمئنان المعرفي في فهم مسيرة الانتشار والتغلغل الكبيرة للدين الإسلامي في المنطقة، والتي لم يقنعه حصرها في المدافعة العسكرية فحسب.

وقد استدعى أزايكو في سبيل تأكيد وجهة نظره فكرة: "الإسلام دين ودولة"، التي استمدها من مؤلفات سيد قطب،[88] وهو هنا يبحث عن كل ما يمكن أن يرجح تأويليته هذه، وقد رأى في اندماج الأمازيغ مع الإسلام خير دليل على صعوبة الفصل بين المكونين، لأن هذا الأخير لم يحولهم لمجموعة دينية فحسب، بل جعلهم ينسجون بناء على هذه العقيدة خصوصية سياسية، وضمنها خصوصية عرقية لا تمنحهم الأفضلية - وفق الرؤية الدينية - على غيرهم لكنها في الآن نفسه لا تمنعهم من التأسيس لاستقلاليتهم التي لا يشترط فيها دينيا إلا احترام العرقيات الأخرى والسماح لها بالانتماء لهذا المكون الكبير الذي أبدع المسلمون له مسمى "الأمة الإسلامية".

هذا المدخل النظري في مسار دخول الإسلام شمال إفريقيا، منح أزايكو مفتاحا آخر في انتقاد بعض أسس السردية القديمة، بناء على ما أورده الإخباريون في مسألة ارتداد الأمازيغ المتكرر عن الإسلام، حيث عدّوه دوما ارتدادا دينيا، بينما الارتداد حسب تأويلية السردية الجديدة عند صاحبنا ليس ارتدادا دينيا ولا يمكنه أن يكون كذلك، إذ هو خبر يتعارض وكل الحقائق التاريخية والتأويلية الحافة به، فهؤلاء

[86] أزايكو، **تاريخ المغرب**، 55.

[87] **نفسه**. يرجع أزايكو مجددا في سياق حديثه عن طبيعة الدين الإسلامي وعلاقته بالجانب السياسي وعلاقته بالعرقيات والقوميات..الخ، إلى كتابات سيد قطب، التي منحته تلك الكفاية المعرفية التي كان يرومها والمتعلقة بجانب الأممية والانتشار العالمي الذي يتعالى على العرقيات، وهي المبدأ الأساس الذي كانت تتمثله الحركات الإسلامية في بداياتها، ولعله - ربما - سبب رئيسي في صعوبة وتأخر تقبلها فكرة الوطنية إلا في أواخر مراحلها السياسية.

[88] **نفسه**، وانظر تحديدا الهامش رقم 28.

كما يتضح قد أسلموا وتبيّن حسن إسلامهم، لذا فارتدادهم في حال قبول الخبر إنما هو ارتداد سياسي وليس دينيا، ارتداد عن التحالف السياسي والقبلي وليس أكثر من ذلك، وانتفاض على تعسف ولاة بني أمية بالدرجة الأولى.[89]

إذن، فسردية أزايكو الجديدة منحتنا تفسيرات جديدة لعديد من الملابسات التاريخية التي طبعت تاريخ شمال إفريقيا، وأعادت موضعتها في بنية تأويلية مختلفة، بنية جديدة قد تساعدنا على التفكير في تاريخ المغرب وتاريخ المنطقة بمداخل معرفية مغايرة.

البيبليوغرافيا



أزايكو، علي. **نماذج من أسماء الأعلام الجغرافية والبشرية المغربية**. سلسلة الدراسات والأطروحات، 1. الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2004.

______. **تاريخ المغرب أو التأويلات الممكنة**. الرباط: مركز طارق بن زياد، 2002.

______. **المعجم الصغير: عربي-أمازيغي**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1993.

______. "تأملات حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين". **مجلة أوال Awal** 2 (1986): 45-57.

______. "ملاحظات حول محمد المختار السوسي وأعماله". ضمن **المختار السوسي: الذاكرة المستعادة**، أعمال الندوة التي نظمها اتحاد كتاب المغرب بتعاون مع المجلس البلدي لمدينة أكادير أيام 21-23-22 دجنبر 1984، 125-107. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1986.

______. "في سبيل مفهوم حقيقي لثقافتنا الوطنية". مجلة **أمازيغ** 1 (1981): 35-43.

______. "رد على رد". مجلة **الكلمة** 3 (دجنبر 1971): 24-25.

[89] أزايكو، **تاريخ المغرب**، 53. قد يرى البعض في تحليل أزايكو هذا نوعا من الدفاع عن العنصر الأمازيغي في مقابل العنصر العربي، ومحاولة لتجريد الإسلام عن الأشخاص الذين حملوه إلى هذه المنطقة، لكن عند التعامل مع نصوص الباحث، قد نجد أن الرجل يحاول أن ينتقد هذا المدخل النقدي الذي قد يُوجه إليه، انطلاقا من تعليقات ونقود ابن خلدون على المؤرخين ومؤاخذاته الشديدة عليهم في كثير مما ينقلونه، وهو ما يفسر - مجددا - ولع أزايكو الشديد به، وسعيه الحثيث بأن يكون امتدادا له، لكنه في الآن نفسه، وبناء على مداخله التأويلية الجديدة في فهم التاريخ، فهو يحاول أن يمنح نفسه مجالا لتقديم سردية جديدة يمكنها هي الأخرى أن تنافس وتمهد لاسترجاع قيمة المكون الأمازيغي في شمال إفريقيا، ومدخلا كذلك لتنمية الشخصية المغربية. ولعله رغم محاولاته المتكررة لتقديم صورة أكثر موضوعية عن شخصه كباحث في التاريخ المغربي، والظهور بمظهر بعيد عن التعصب الذي قد يُفرغ بحوثه من قيمتها الأكاديمية، يعي جيدا أنه واقع لا محالة تحت تأثير هواجسه وشخصيته المغربية ذات المنزع الأمازيغي الإفريقي. ومن ثمة يمكننا أن نعالج أفكار الرجل - ولعله يريد منا ذلك - بعيدا عن منطق التمايز العرقي، المنبني على حضور عنصر واحد على حساب الآخر، وإنما بناء على تصوره كباحث معاصر له الحق في أن يَمنح البحث التاريخي في المغرب سرديات أخرى، لها مثل ما لغيرها من الحقوق في التواجد والمنافسة على الساحة الأكاديمية.

______. "حينما يحتقر تاريخنا وتداس كرامتنا". مجلة **الكلمة** 4 (مايو 1972)، 28-31.

______. "تاريخ المغرب بين ما هو عليه وما ينبغي أن يكون". مجلة **الكلمة** 1 (1971): 16-18.

______. "من مشاكل البحث التاريخي في المغرب". مجلة **الكلمة** 2 (يوليوز 1971): 19-21.

______. "الأصالة والعمق في العودة إلى الثقافة الشعبية. الأدب البربري غني وأصيل. ميدان واسع لهواة البحث من شبابنا". **صوت الجنوب** 3 (دجنبر 1968): 15.

أومليل، علي. "المختار السوسي السلطة العلمية والسلطة السياسية". ضمن **المختار السوسي: الذاكرة المستعادة**، أعمال الندوة التي نظمها اتحاد كتاب المغرب بتعاون مع المجلس البلدي لمدينة أكادير أيام 21-22-23 دجنبر 1984، 7-25. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1986.

التاسافتي، عبد الله ابن إبراهيم. **رحلة الوافد لحظات من تاريخ أدرار ن-درن (أطلس مراكش) وسوس في القرن 12 الهجري/18 الميلادي**. تحقيق علي صدقي أزايكو، سلسلة نصوص ووثائق، 1. القنيطرة: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1992.

السوسي، محمد المختار. **خلال جزولة**. الجزء 2. تطوان: المطبعة المهدية، دون تاريخ النشر.

الفحصي، أحمد. "عود لموضوع تاريخ المغرب كيف يجب أن يكون". مجلة **الكلمة** 4 (مايو 1972): 26-27.

______. "من ذيول البحث التاريخي في المغرب". مجلة **الكلمة** 3 (دجنبر 1971): 22-23.

القبلي، محمد. **الدولة والولاية والمجال بالمغرب الوسيط علائق وتفاعلات**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر والتوزيع، 1997.

______. **مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1987.

هودكسون، مارشال. **الإسلام في التاريخ العالمي**. نصوص جمعها وترجمها من الأمريكية وقدم لها عبد السلام الشدادي. الدار البيضاء: منشورات ملتقى الطرق، 2016.

واعزي، الحسين. **نشأة الحركة الثقافية الأمازيغية بالمغرب: تحليل سيرورة تحول الوعي بالهوية الأمازيغية من الوعي التقليدي إلى الوعي العصري**. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2000.

مجلة المناهل، العدد 100 (خريف/شتاء 2020) : 302-328

العُنف والشرط الإنساني المهدور:
حنة آراندت ومشكلة العنف في الأزمنة الحديثة

نبيل فازيو
جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء

إذا كان صحيحاً أنَّ كلَّ كتابات حنة آراندت كانت محاولةً لفهم الإنسان من جهة صلته الجوهرية بالسياسة، فإنه من الصحيح، كذلك، أنها رمت إلى فهم هذا الحضور الغريب للعنف في السياسة، التي تعتبر نقيضه المطلق من وجهة نظرها. وعندما تتساءل الفيلسوفة عن الفرق بين السلطة والعنف، فإنها لا تعرب إلاَّ عن هذا الهاجس الذي استنزف كثيراً من جهدها وهيمن على مساحات كبيرة من متنها. ما الذي يعنيه إلحاحها على خطورة نسيان الشرط السياسي للإنسان بعد تحوّله إلى بهيمة مشتغلة في الأزمنة الحديثة؛ وما الذي يعنيه تصاعد الأنظمة الشمولية وتصحر العالم من الناحية السياسية؛ بل وكيف نفهم هروب الإنسان من العالم وانسحابه صوب الذات والعزلة..الخ، سوى أنَّ الحداثة الغربية أبدلت المعنى الأصيل للسياسة بمعنى آخر لم يضمن لها تمايزها المطلق والحدِّيَ عن العنف ورواسبه؟!. وقبل أن تبسط آراندت القول في مفهوم العنف في دراستها التي أفردتها له،[1] والتي اقترنت برغبتها في التفكير في الأحداث السياسية والاحتجاجات الطلابية التي شهدتها الولايات المتحدة الأمريكية لحظتئذ، فإنَّ ملامح تصورها للعنف كانت قد اتضحت في كتاباتها السابقة، خاصةً منها تلك التي تناولت فيها الحالة الإنسانية،[2] والنظام الشمولي،[3] حيث تبدَّت معالم التزايُل القائم بين الشرط السياسي للإنسان والعنف. وقد أتى تصورها للثورة يعزز رؤيتها إلى تلك العلاقة، بحكم ما تضمنه من تبرمٍ من الثورة باعتبارها، بشكلٍ من الأشكال، وجْهاً من وجوه العنف التي هيمنت على القرن العشرين.[4] تنظر آراندت إلى هذا القرن باعتباره قرن الحروب والثورات،[5] ولا تني عن تشخيص معالم العنف الذي بات يمارس في الأزمنة الحديثة بسبب التقدم التقني الذي كان سبباً من أسباب تلف

[1] حنة آراندت، **في العنف**، ترجمة إبراهيم العريس (بيروت: دار الساقي، 2015).

[2] Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, traduit par George Fadier (Paris: Pocket, 1983).

[3] Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, *Les origines du Totalitarisme* (Paris: Seuil, 1973).

[4] Hannah Arendt, *De la révolution* (Paris: Gallimard, 2012), 49.

[5] آراندت، **في العنف**، 5.

المعنى السياسي الأصيل للكينونة الإنسانية، وهي بذلك ترتاد الدرب نفسها التي سلكها هيدجر في تحليل أثر التقنية ومفعولها في إفراغ الإنسان الحديث من كينونته وتعميق أزمة نسيانه للوجود.[6] بل وتستلهم، أيضاً، مساءلة أستاذها ياسبرز لمستقبل البشرية في ظل وجود القنبلة الذرية[7] باعتبارها تدشينا لمرحلة جديدة في تاريخ تمثل معنى الوجود الإنساني وانتسابه إلى الأرض والعالم. عند آراندت كما عند هايدجر يحضر تفكير في المنسي والمتواري في تضاعيف التاريخ الغربي، وعندما يكون العنف وجها من وجوه نسيان الشرط الإنساني، فإن الحفر في مسارات تصاعده يبقى أساساً من أسس استراتيجية تذكر المنسي في فكر آراندت، وهذا ما سنعمل على بيانه في هذه الدراسة التي نفردها لفهم علاقة العنف بالكينونة الإنسانية وأزمة الحداثة الغربية عند هذه الفيلسوفة.

أولاً: السياسة والعنف: في طرح المشكلة

عندما طرحت آراندت سؤالها الشهير: "هل ما يزال للسياسة من معنى؟"،[8] فإنها صدرت عن اقتناعها بأن الأزمة السياسية، التي ألمَّت بالبشرية وأدخلتها أفقَ التصحر، ما كان لها إلاَّ أن تأتي على معنى السياسة وتبدد آخر معالم الشرط السياسي للكينونة الإنسانية، وهذا ما يعني محواً لأسس العيش المشترك ومختلف إمكانيات وجوده كما لاحظ ريكور.[9] يكفي أن يستحضر المرء تعريفها للسياسة باعتبارها حريةً،[10] وبأنها تقوم على واقعة التعدد الإنساني،[11] حتى يتفهم سبب رفضها لكل أشكال الخلط أو المطابقة بين السياسة والعنف، لاسيما في ظل وعيها بحجم تصاعد العنف وهيمنته على أدق تفاصيل الحياة في الأزمنة الحديثة. ففيما تنهل الحالة الإنسانية ماهيتها من بُعدها السياسي الذي يجسدها في أرقى تجليات التعدد والاختلاف والمبادرة والانتماء، نظراً لاقتران السياسة بالقدرة على القولِ والمشاركة في صناعة العالم،[12] فإنَّ العنف يهدد هذه التجليات كلها بحكم طابعه الأَداتي، واتكائه على رؤية انفرادية للسياسة والتدبير،[13] ونزوعه إلى الصمت المجافي للقول، وإلى التبرير

[6] Martin Heidegger, *Essais et conférences* (Paris: Gallimard, 1958), 19.

[7] Hannah Arendt, *Vies politiques* (Paris: Gallimard, 1971), 95.

[8] Hannah Arendt, *Qu'est ce que la politique*? (Paris: Seuil, 1995), 173.

[9] Paul Ricœur, "Pouvoir et Violence", in *Hannah Arendt, Politique et pensée* (Paris: Payot, 2004), 216.

[10] Hannah Arendt, *La crise de la culture* (Paris: Gallimard, 1972), 189.

[11] Arendt, *Qu'est ce que la politique*?, 39. Voir aussi: Hannah Arendt, *La vie de l'esprit* (Paris, P.U.F., 2007), 38.

[12] Arendt, *La condition*, 233.

[13] آراندت، **في العنف**، 36.

المناقض للمشروعية؛[14] بل وسعيه الدائم إلى إحلال الكذب والتزييف محلَّ الحقيقة، والنزوع الانتقامي محل القدرة على الصفح. متى صار العنف مُنظماً غدا الحديثُ عن انهيار السياسة وإفراغ الإنسان من كينونته السياسية أمراً بديهياً، وهذا، تحديداً، ما حدث في الأزمنة الحديثة بعد أحداث الاكتشافات الجغرافية، والإصلاح الديني، واختراع التلسكوب، حيث ستلحظ هذه الفيلسوفة كيف سيشهد نظام الوضع البشري انقلاباً جذرياً بسبب ما ستفرزُه تلك الأحداث من مستجدات ألقت بظلالها على تمثل الإنسان الحديث لنفسه، وعجّلت بظهور مجتمع الحشود، وهروب الإنسان من العالم وتحوله إلى بهيمة مشتغلة.[15] ويبدو أن توصيفها لمعالم الأزمة السياسية، التي أفرزتها الحداثة، كان تعبيراً عن عمقِ هذا الانقلاب الذي طرأ على ذلك نظام، وهو ما يمكن أن نتبيّنَهُ من الوقوف على العلاقة التي أقامتها المرأة بين العنف وأزمة الحداثة من جهة، وأثرها في الحالة الإنسانية المجافية كليةً للعنف من جهة ثانية.

كان من علامات أزمة الحداثة النظر إلى الإنسان باعتباره بهيمة مشتغلة، تتحدد ماهيته بالشغل والقدرة على الإنتاج وفق ما تتطلبه حاجيات الحياة الإنسانية وضروراتها. وقد رأت آراندت في ذلك إبدالاً للفعل بالشغل، وقلبا لنظام الحالة البشرية التي استوت على مقتضى تمايز النشاطين داخل تراتب أنشطة الحياة النشيطة.[16] يمثل هذا الإبدال انقلاباً على التصور اليوناني للإنسان الذي استوى أمره على مقتضى شرطه السياسي، وفق ما يقتضيه التصور اليوناني للمواطن المنتمي إلى المدينة والمشارك في تدبيرها.[17] لا ينم الاعتداد بالتصور اليوناني للمواطن عن أيّ حنينٍ إلى نموذجٍ مثاليٍ للإنسان، بقدر ما يعبر عن رغبة صاحبته في تنبيهنا إلى البوْن الشاسع الذي بات يفصل تصورنا اليوم للإنسان عن تمثُّل القدامى له، وهو بونٌ ينضح بكثيرٍ من معالم الانقلاب الذي أحدثه تقدم تاريخ الغرب في نظام الحالة الإنسانية، التي وجدت نفسها ترزح تحت وقع الشغل وضروراته الحيوية. وقد كان ذلك كفيلاً بأن يجتث الإنسان من طبيعته البشرية ليزجّ به في دوّامة الاستهلاك وألَمِ الإنتاج. في غمرة هذه التجربة المرتكزة على الإنتاجية وحفظ البقاء الضروري، كان على الإنسان الحديث أن يكتشف نفسه هذه المرة كدابة مشتغلة، ومنشغلة بضروريات استمرارها وعيشها عن هم المشاركة السياسية والتواجد مع الآخرين وصناعة العالم، وهو ما

[14] آراندت، **في العنف**، 47.

[15] Arendt, *La condition*, 357.

[16] Ibid., 41.

[17] Arendt, *Qu'est ce que la politique*?, 40.

تجلى في التماهي الذي حدث بين الشغل والحياة بعد أن اختزلت هذه في معناها الحيوي البيولوجي الضيق.[18] وفي مرآة الشغل تبدت صورة إنسان غافلٍ عن شرطه السياسي، وزاده غربة عن كينونته السياسية تصاعدُ مجتمع الحشود الذي أفرزه حدثُ الإصلاح الديني وما عقبه من مصادرة أراضي الكنيسة وتشريد المشتغلين فيها،[19] الأمر الذي عجّل بظهور وعي شقي بالافتقار إلى أبسط شروط الانتماء إلى العالم؛ شرط امتلاك قطعة منه على حد تعبير آراندت.[20] فكان فقدان الشعور بالانتماء إلى العالم مقدمة لوعيٍ مأساوي بالحاجة إلى الهروب من الأرض التي تميز الإنسان الحديث في نظر هذه الفيلسوفة. هكذا سيعبر إبدال الفعل بالشغل عن هذا الوعي المأساوي بوضعية إنسانٍ مشروط بعالم لا يملك أبسط شروط الانتماء إليه، وما كان صدفةً أن يتحول العالم نفسه إلى موضوعٍ للاستهلاك والإنتاجية في هذه المرحلة من تاريخ الوعي الغربي، إذ الاجتثاث من العالم يبقى مقدمة لفهم وضعية الإنسان الحديث كما لاحظ هيدجر،[21] ولفهم علاقة الإنتاج والاستهلاك التي أقام عليها الإنسان الحديث علاقته بالعالم الذي يبقى عبارة عن صحراء تحتاج دائما إلى من يعمرها من البشر في نظر تلميذته.[22]

متى استحضرنا الدلالات الفينومينولوجية لمفهوم العالم في فكر آراندت، ومتى أخذنا بعين الاعتبار ارتفاعها به إلى مستوى المحدد القبلي للعيش المشترك بعد أن استلته من التصور الهيدجري للعالم الذي استوى أمره على مقتضى انفتاح الإنسان على التناهي والموت،[23] أدركنا أن حديثها عن تحول العالم إلى موضوع للشغل والاستهلاك ليس شأناً في باب المبالغة والتزيد، بقدر ما ينم عن وعيها بالجذور الفينومينولوجية لأزمة الإنسان الحديث ووعيه بالعالم المنفلتة مظاهره من عقالها،[24] وهي عينها الأزمة التي حملته على إعادة ترتيب أوضاع صلته بالعالم وتمثله لموقعه ووضعه فيه. هكذا سيكون على الإنسان الحديث أن يكتشف ذاته في مرآة العنف وهو يطأ أرض الأزمنة الحديثة؛ في العنف المنبعث من حريته المسلوبة تحت سطوة الشغل وآلام اللهث وراء

[18] Arendt, *La condition*, 142.

[19] Ibid., 321.

[20] Ibid., 322.

[21] Martin Heidegger, *Questions 3 et 4* (Paris: Gallimard, 1976), 139.

[22] Arendt, *Qu'est ce que la politique*?, 190.

[23] Martin Heidegger, *Etre et temps* (Paris: Gallimard, 1986), 300.

[24] Hannah Arendt, *La philosophie de l'existence* (Paris: Payot, 2015), 15. Voir Aussi: Emmanuel Housset, *Husserl et l'énigme du monde* (Paris: Seuil, 2000), 24.

همِّ البقاء؛ ومن عالمٍ ينصهر أمام وعيه ويُفقده مقولة أساسية من مقولات فهمه لمعنى الوجود؛[25] ومن انفجار مظاهر الشر الجذري والانتقام واقتحامهما للسياسة ومداراتها.

كلما استحضرنا علاقة الشغل بالعنف ومجافاته للحرية التي هي قوام الفعل، أدركنا أن دخول الإنسان الحديث أفق الإنسان المشتغل والكادح كان أفضل تعبيرٍ عن مدى انهيار حقيقة السلطة في الأزمنة الحديثة، بعد أنْ وجد الإنسانُ نفسه في مواجهة عنفٍ ينبعُ من طبيعته الإنسانية نفسها، والتي يفترض فيها أن تكون منبعاً للحرية والفِعل مادامت طبيعةً مشروطةً بالفعل والقول والمبادرة. سيكون من الخطأ، والحال هاته، أن نقرأ حديث آراندت عن العنف باعتبارها نتيجة تحليلها لبعض الظواهر السياسية التي وسمت التاريخ السياسي الحديث للغرب، من قبيل الثورة، والعصيان المدني، وتصاعد المد الشمولي، والكذب السياسي...الخ، فهذه كلها ظواهر، أو تمظهرات إن نحن توخينا الدقة أكثر، نتجت عن ذلک الانقلاب الذي طال نظام الحالة الإنسانية نفسها في زمن الحداثة. لذلک كان الحديث عن أزمة سياسية أمراً ممكناً؛ إذ أزمة السياسة هنا لا تشير فقط إلى الظواهر التي اكتسحت العالم الحديث، وإنما إلى الوضع البشري المشروط سياسياً، وهذا ما يمكن أن نتبينه من خلال تحليل تصور هذه الفيلسوفة لعلاقة الحالة الإنسانية بكل من الفعل والشغل، باعتبارهما يجسدان – داخل الوضع البشري – التقابلَ الحاصل بين السياسة والحرية من جهة، والعنف والقهر من جهة أخرى.

نُدافع في هذا الدراسة عن الفكرة التالية؛ متى نظرنا إلى العنف نظرةً وصفية، أي متى اعتبرناه مجرد ظاهرةٍ من ظواهر الاجتماع السياسي، أغفلنا أُسسه العميقة المتمثلة في اختلال توازن مكونات الشرطِ الإنساني المنتظمة مع بعضها وفق ما تقتضيه كينونته السياسية. فخلف تجليات العُنف الكثيرة داخل المجال السياسي والحياة اليومية للإنسان الحديث، تثوي رؤيةٌ عدمية إلى العالم وموقع الإنسان فيه؛ بل ونعثر على ملامح إنسانٍ تم تنميطه وإفراغُه من كينونته السياسية. بذلک يصير العنف شرطاً حاكما لوجودنا في العالم الحديث، بل ومحددا من محددات راهنية الأزمنة الحديثة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار ارتباطه بالأحداث الكبرى المؤسسة للحداثة الغربية. وفيما يلي بيان ذلک.

---

[25] Heidegger, *Etre et Temps*, 94.

ثانياً: الشغل والعنف؛ في الخروج من الشرط الإنساني

يقترن الشغل والاستهلاك في خطاب آراندت، ويتقاطعان في أكثر من مستوى من مستويات تحليلها للحالة الإنسانية. لقد سبق لأرسطو أن اعتبر الشغل خاصيةً من خصائص العبيد وحياتهم، نظراً إلى الجهد الجسدي الذي يقترن به، وإلى تميز الأسياد بتحررهم منه وانشغالهم بالأفعال الحرة المرتبطة أساساً بالتدبير.[26] وهو ما تعتبره آراندت علامة من علامات وعي أرسطو بالتمايز الحاصل بين الشغل (الكدح) والفعل.[27] من المعلوم أن المرأة ذهبت بعيداً في الاهتمام بهذا التمايز إلى درجة الاعتراض على التعريف الماركسي للإنسان الذي ينظر إليه من حيث علاقته بالشغل من حيث هو صانع للإنسان، معتقدةً أن في هذا الانقلاب على الرؤية اليونانية للتفاضل بين الشغل والفعل ما يدل على اقتناع الحداثة الغربية بتبعية الإنسان للشغل الذي يعبر عن مجال الضرورة والاستهلاك الذي تحتاجه الحياة الإنساني؛ إنه تعبيرٌ عن الحاجات الضرورية التي تستلزمها الحياة.[28] وما كان صدفةً أن تُقابل آراندت هذا النشاط مع غيره من الأنشطة المنتجة للاستمرارية في الزمن، والتي تُخرج الشرط الإنساني من وطأة تناهيه وفنائه لترمي به في آفاق الاستمرارية وتضفي عليه، بالتالي، معنى إنسانياً. يمكن أن نقرأ في هذا الأمر نسياناً لحقيقة الإنسان نفسه؛ حقيقته السياسية التي طوتها الحداثة الغربية، وما اهتمام آراندت بالبحث عن التمايزات المنسية بين ثنائيات السلطة/العنف، والشغل/الفعل، السلطة/النفوذ.. الخ إلاَّ أمارةً على رغبتها في وضع اليد على أثر هذه الحقيقة المنسية في مسارات تطور الوعي الغربي وعلاقته بماضيه وتراثه، وليس هذا المنسيّ غير المعنى الأصيل للحرية والسياسة والسلطة كما بيّن ريكور.[29] بذلك تكونُ العودة إلى التساؤل عن نظام الحالة الإنسانية، عن علاقة الحياة النشيطة بالحياة التأملية، كما عن العلاقة المتصورة بين الأنشطة الناظمة للحياة النشيطة، جزءا من استراتيجية التفكير في ما أسقطه تاريخ الفكر الغربي في طيِ النسيان. ولعلَّ اندهاش فيلسوفتنا أمام احتلال الشغل مواقع كان يفترض أن يشغلها الفعلُ ضمن منظومة الحالة الإنسانية، يبقى خير دليلٍ على رغبتها في التفكير في المنسي واللامفكر فيه. ويُمكن أن نزعم أنَّ هذا المنسيّ ليس غير معنى

---

[26] أرسطو، **السياسة**، ترجمة أحمد لطفي السيد (بيروت: منشورات الجمل، 2009)، 110.

[27] لا يعني هذا أن آراندت تسلم باحتقار الوعي اليوناني للشغل، إذ ترى في ذلك حكما رسخه المؤرخون المحدثون عن اليونان وثقافتهم، وإنما ترد ذلك إلى اعتقاد اليونان، والفلاسفة منهم تحديدا، أن العبيد بطبيعتهم مهيؤون لممارسة الأعمال الشاقة، في حين أن الأسياد، المواطنين الأحرار، ينبغي أن يتفرغوا للأنشطة المتبرمة من هذه الأعمال الشاقة واليدوية. انظر: Arendt, *La condition*, 128

[28] Arendt, *La condition*, 140.

[29] Ricœur, “Pouvoir”, 218.

الشرط السياسي للإنسان. يمكن أن نعتبر حفر آراندت في الحالة الإنسانية والتنقيب عن نظامها المنسي خطوة في طريق تذكر ما أسقطه تاريخ الوعي الغربي في طي النسيان، عن ذلك الاختلاف المنسي بين طيات الحياة الإنسانية، وبين ذواتٍ صهرتها الحداثة الغربية في التشابه والتنميط وطوحت فيها في سراديب الحشود المتطابقة.

ينمّ تعليق آراندت على تصور كلٍّ من لوك وماركس لمفهوم الشغل عن تسليمها بأن هذا النشاط يرمي إلى ضمان ضروريات الحياة الإنسانية، وهذا ما يجعله يعبد الطريق للحظة اعتبار الحياة جملة سيرورات طبيعية، إذ ترى أنَّ "الحياة سيرورة تستهلك الديمومة في كلِّ مكانٍ، وتوظفها، وتحملها على الاختفاء حتى تعود المادة الميتة – التي هي نتيجةٌ للدورات الحيوية الصغيرة الفردية- إلى الدورة الهائلة الكونية للطبيعة، والتي يغيب فيها البدء والنهاية، وحيث يتكرر كلُّ شيء في تأرجح ثابث وأبدي".[30] بذلك تتماهى الحياة مع الدورة الحيوية للوجود الإنساني، وهي دورة ترتد في نهاية المطاف إلى القانون الطبيعي الذي يفقد معناه كلية عندما نتصور غياب إنسان يدركه ويؤوله.[31] تستوقفنا، هنا، صعوبةٌ تتعلق بالمعنى الذي تعطيه فيلسوفتنا لمفهوم الحياة نفسه؛ إذ يبدو أن اقترانه بالحاجيات الضرورية للبقاء الإنساني ما كان له إلاَّ أن يُضفي عليه شيئاً من السلبية، وهذا ما يُستشفُّ من حديثها عن السيرورات البيولوجية الحاكمة للشغل ومقاصده الكبرى، والتي تظهر مقدار ارتباط الحياة بالسيرورات البيولوجية خلافا للفعل المقترن بالسيرورات التاريخية.[32] غير أن حديثها عن دخول الإنسان إلى عالم الوجود من خلال فعل الولادة والبدء يضفي على تصورها للحياة قدراً كبيراً من الإيجابية كما لاحظت كريستفا في هذا الباب،[33] خاصة وأن آراندت اعتمدت فكرةَ الولادة لخلخلة التصور الهيدجيري للإنسان الذي ينظر إليه من حيث احتضانه للوجود وانفتاحه المزمن على سؤال الموت وقلقه الأنطولوجي. متى أخذنا هذه المسألة في الحسبان أدركنا أن الاعتداد بمفهوم الحياة كان خطوةً لابد منها للانسلال من قبضة الأنطولوجيا الأساسية التي قعَّد لها فيلسوف الغابة السوداء في كتاباته التأسيسية الأولى، رغم إدراكه بما يحويه مفهوم رؤية العالم من رؤية إلى الحياة.[34] ولعلَّ العلامة الفارقة على ذلك أنَّ المرأة ربطت الحياة بالفعل من حيث هو

[30] Arendt, *La condition*, 142.

[31] Ibid., 143.

[32] Arendt, *Qu'est ce que la politique*?, 69.

[33] Julia Kristeva, *Le génie féminin*, (Paris: Fayard, 1999), 359

[34] Martin Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (Paris: Gallimard, 1975), 22.

تعبيرٌ عن الحريّة والقدرة على صناعة العالم، وهو ما أضفى على الحياة بُعداً إيجابياً يجعل منها قرينة الفعالية والإبداع الإنساني، لتكون النتيجة الارتفاع بمفهوم الحياة ليصير علامة على المسؤولية تجاه العالم.

تقول آراندت: "إنَّ النشاط الوحيد الذي يُطابق تجربة غياب العالم، أو بالأحرى هلاك العالم الذي سببه الألم، هو نشاط الشغل الذي يكون فيه الجسد البشري، رغم نشاطه، ملقى به كذلك على نفسه لا يركز على شيء سوى كونه حياً، ويبقى حبيساً داخل أيضه مع الطبيعة دون أن يتجاوزه أو أن يخلص نفسه من العود الدوري لوظيفته الخاصة".[35] ملاحظاتٌ ثلاثٌ ينبغي تسجيلها في أعقاب هذا القول: علاقة الشغل بالألم أولاً، وعلاقة الشعور بهذا الألم باختفاء العالم واندثاره ثانياً، ثم علاقة ذلك كله بانزواء الإنسان داخل عالمه تحت وطأة قسوة الشغل من حيث هو علاقةٌ مؤلمة بالطبيعة، سرعان ما تنتهي إلى تحويل العالم نفسه إلى موضوع للاستهلاك ثالثاً. تتداخل هذه المعطيات كلُّها لتنسج معالم صورة انسحاب الإنسان الحديث من العالمِ ومداراته السياسية، ليسقط في هاوية ذاتيه المؤلمة، ويحدثَ ذلك الخلط بين الحيزيْن العام والخاص الذي وسم الحداثة الغربية. وعلى ضوء هذه النتيجة يمكنِ أن نفهم إفراغ الإنسان من كينونته السياسية في الأزمنة الحديثة. تحوّل هذا الأخيرِ إلى بهيمة مشتغلة على حدِّ تعبير ماركس، وقد بينت آراندت، من خلال قراءتها لتصور أفلاطون وأرسطو للشغل ومكانة العبد في المدينة اليونانية، أنَّ هذا الأخير يجد نفسه خارج العالم بحكم اقتران وجود العبد بالشغل الذي هو نشاط تلبية حاجيات الحياة الضرورية. ليس هذا التموقع خارج العالم بالأمر الاختياري، والشعور المؤلم بالغربة عنه يبقى من مقتضيات موقع الإنسان المشتغل نفسه. تقول آراندت: "إنَّ الحيوان المشتغل لا يهرب من العالم بل هو ملفوظٌ منه بعيداً جداً بقدر ما هو سجين البعد الخاص لجسده الشخصي، متمكنٌ من تلبية الحاجات التي لا يمك لأحد أن يتقاسمها مع الآخر والتي لا يمكن لأي أحد كان أن يتواصل حولها".[36] كلما أمعن الإنسان في اللهاث وراء حاجياته الضرورة الضامنة لبقائه على قيد الحياة، إلاَّ وزادَه ذلك غربةً عن عالمٍ لا تُسعفنا مقولة الشغل بفهم كل دلالاته وأبعاده الإنسانية. لذلك استطاع ماركس، بحكم حدسه التاريخي المبني على تحليلاته الاقتصادية، أن يتنبأ بأفول المجال العمومي (السياسي) بسبب "ظروف تطور حر لقوى المجتمع المنتجة"،[37] إذ إن تنبؤه

[35] حنة آراندت، **الوضع البشري**، ترجمة هادية العرقي (بيروت: جداول، 2015)، 137.

[36] آراندت، **الوضع البشري**، 140.

[37] **نفسه**، 136.

ذاك ما كان غير استباق لمآل وضعية إنسان تماهى مع الشغل ونسي غيره من أنشطة كينونته الإنسانية. وإذا جاز لنا اعتبار الإنسان الحديث عبداً للشغل وللضرورة، أمكنا القول إن حياته "تشهد يومياً على واقع أن الحياة استعباد"،[38] وهو ما يعني أن الشغل، في نهاية المطاف، علامة من علامات اندثار الحرية السياسي في العالم الحديث.

نصل هكذا إلى النتيجة التي أرادت آراندت أن تجعل منها بؤرة نقدها للحيوان المشتغل؛ فتصاعد نموذجه في الأزمنة الحديثة ليس إلاَّ نتيجةً حتمية لاندثار الحرية وأفولها. هل كان ذلک بسبب تضمّن نموذجه ذاک لشروط انعدام الحرية السياسية؟ لا يُمكن تفسير المآل التاريخي بما تضمنه المفهوم، على نحو قبلي، من تصورات، طالما أنَّ المفهوم تعبيرٌ عن الحدث ومفعوله. لذلک وجب البحثُ في مفعول الأحداث المؤسسة للحداثة الغربية عن جذور هذا الشعور بالغربة عن العالم وألم الهروب منه؛ إذ يقف حدث الثورة الصناعية خلف تكريس نموذج الإنسان المشتغل. يتخذ هذا الأخير من الاستهلاک سمته الأساسية؛ فهو قوام مجتمع الاستهلاک الممزق بين هاجس تكديسٍ لا محدود للثروة من جهة، ورغبة هوجاء في استهلاک العالم بما فيه من ثروة ووسائل من جهة ثانية. يمثِّل هذا الوضع مأزقاً بالنسبة إلى الإنسان الحديث، فهو ينسف شرط عالميته (وجوده في العالم) في الآن ذاته الذي يحقق فيه وجوده كدابّة مشتغلة تكدحِ لحفظ بقائها على حساب عالمٍ يتآكل بسبب نشاطها الاستهلاكي الدائم. يعني هذا القول أن الاستهلاک فعلٌ ينسف الاستمرارية ويمحو وجودها من العالم، لذلک كان الشغل النشاط الأكثر تقابلاً مع الفعل الذي هو تجسيد لصناعة العالم وتكريس لتزمّن الإنسان واستمراريته في التاريخ. ترى آراندت أن "هذه الطريقة في التعامل مع أشياء العالم تُطابق، بالضبط، الطريقة التي تنتج بها. استبدلت الثورة الصناعية الحرفيين بالعمال، وكانت النتيجة أنَّ أشياء العالم الحديث قد أصبحت منتوجات العمل التي يكون قدرها الطبيعي أن تستهلک عوضاً من منتوجات الأثر التي تخصص للاستهلاک".[39] ما الذي يعنيه، هنا، إبدال الحرفيين بالعمّال غير أنَّ حلول الشغل محل الحرفة وأثرها الفني القائم على البراعة كان تجلياً من تجليات تحوّل العالم إلى موضوعٍ للاستهلاک، والخروج منه من حيث هو أفق للاستمرارية في الزمن.

وفيما مثلت الوفرة والاستهلاک مثل الإنسان المشتغل العليا، فإن المُثل تلک كانت بالنسبة إلى نظيره الصانع متجسدة في الديمومة والاستمرارية وصناعة الأثر من

---

[38] آراندت، **الوضع البشري**، 143.

[39] **نفسه**، 146.

حيث هو علامة من علامة الاستمرارية في الزمن. وعندما ترصد فيلسوفتنا وجود تلازمٍ بين بروز مفهوم السيرورة (Processus) في العلم الحديث وتصاعد النظرة الاستهلاكية إلى العالم والطبيعة، فإنها تُشير بذلك إلى أنَّ العلم الحديث كان سليل ذلك الانقلاب الكبير الذي هزَّ كيان الرؤية الحديثة للعالم وجعلها تتمحور على الاستهلاك والإنتاج؛ إذ "إنَّ أبدية الإنتاج يُمكن أن تُؤَمن، فقط، إذا فقدت المنتوجات خاصية الاستعمال وأصبحت أشياء للاستهلاك أكثر فأكثر، أو في عبارة أخرى، إذا ما سرّعنا في نسق الاستعمال إلى حد أن الاختلاف الموضوعي بين الاستعمال والاستهلاك، وبين الاستدامة النسبية بين الأشياء المستعملة والذهاب والإياب السريع لثروات الاستهلاك، تتضاءل إلى التفاهة".[40] بذلك تتبرم آراندت من كلِّ نزعة علموية تُحاول تفسيرَ وضعية الإنسان الحديث بالعلم ومفعوله فقط، بل ولا تتردد في ردِّ ثورة العلم في القرن السابع عشر إلى حدث اختراع التلسكوب وتحويل الطبيعة إلى موضوع للاستهلاك، وهذا ما يجعل الثورة تلك على صلة وطيدة بتحويل الطبيعة إلى سيرورة إنتاج واستهلاك. وتبقى النتيجةُ الأفدح في هذا الباب ما نجم عن انتصار الشغل من مساواة بينه وبين غيره من الأنشطة الإنسانية في الأزمنة الحديثة، التي عرفت تصاعد مجتمعات الاستهلاك. تقول آراندت في هذا المقام: "يقال عادةً أننا نعيشُ في مجتمع مستهلكين، وبما أن العمل والاستهلاك، كما رأينا، ليسا إلاَّ مستويين من نفس المسار المفروض على الإنسان بواسطة ضرورة الحياة، وهذا ليس إلا طريقة أخرى للقول بأننا نعيش في مجتمع عمّال. وهذا المجتمع لم ينشأ عن تحرير الطبقات العاملة بل بواسطة تحرير نشاط العمل نفسه، وهو قد سبق بقرون التحرير السياسي للعمل. والمهم ليس القبول بالعمال للمرة الأولى في تاريخهم وإعطاءهم حقوقا متساويةً في المجال العمومي، بل إننا قد نجحنا تقريبا في تسوية كل الأنشطة الإنسانية لردها إلى قاسمٍ مشترك واحد من أجل تلبية ضرورات الحياة وإنتاج وفرتها".[41]

يُمكن للمرء أن يتفهم تخوّف الفيلسوفة من المُماهة بين كلِّ الأنشطة الإنسانية الناظمة للحياة النشيطة، خاصةً وأن الفعل السياسي يبقى عندها النموذج الأمثل لتلك الأنشطة بسبب اقترانه بالحرية السياسية أساساً؛ إذ ينمّ توجسها ذاك عن تخوف من محو الحرية تحت وطأة الضرورة وقسوة السعي إلى ضمان البقاء. لكن ذلك لا يمكن أن يمنعنا من تسجيل أنَّ الاعتراف بالعُمّال وتحرير طبقتهم كان له فضل

[40] آراندت، **الوضع البشري**، 147.

[41] **نفسه**، 148.

في التقدم خطوةً صوب الحرية والقطع مع تقليد الاستعباد الذي كرسته علاقات العبودية والسخرة قبل العصر الحديث. وآراندت لا تنكر بدورها هذه النتيجة، بل وتذهب بعيداً في التنبيه إلى أن تحرير العُمّال مكن الحضارة الغربية من تجاوز كثيرٍ من مظاهر العنف التي طغت على العلاقات الإنسانية في تجارب سابقة؛ إذ إن "تحرير العمل المصحوب بتحرير الطبقات العاملة من القمع والاستغلال قد مثل تطوراً في اتجاه اللاعنف"[42] في نظر آراندت. لكن ذلك لا ينبغي أن يحملنا على تجاهل العلاقة الجدلية القائمة بين العنف والضرورة في تجربة الحداثة، حيث لاحظت الفيلسوفة أنه كلما زاد تحرير العمّال من قسوة العبودية والظلم، إلاَّ وزاد شعور الإنسان الحديث بقسوة الضرورة والانسحاب من العالم. لا ينفصل هذا الشعور بالغربة عن العالم عما حدث من اكتساح الشغل مجالاتٍ تخصّ غيره من أنشطة الحياة الإنسانية، وعندما يتعلق الأمر باجتياحه مجالَ السياسة والفعل، فإنَّ النتيجة تكون تماهياً بين الحرية والتحرر فشا أمره في ثنايا الثقافة الغربية الحديثة.[43]

لم يجانب ماركس الصواب عندما اعتبر أن الهدف من الثورة لا ينبغي أن ينحصر، فقط، في تحرير الطبقات العاملة، وإنما ينبغي أن يتجاوز ذلك إلى تحرير الإنسان من الشغل نفسه. اعتبرت آراندت هذه الدعوة من تبعات التصور الآلي الذي حكم الموقف الماركسي من الإنسان وعلاقته بالشغل، وقد كان عليها أن تبين المفارقات التي انتهى إليها هذا التصور الميكانيكي لحركية المجتمع والتاريخ، إن على مستوى تحمسه لقدرته على تحقيق حلم العمال الكادحين في الظفر بالسعادة بعد تحريرهم من شقاء الاستلاب، أو من حيث تبشيره بإمكانية توفير وقتِ فراغٍ للعامل يُخرجه من دوّامة الإنتاج وحلقتها المفرغة. وبيانُ ذلك أن حديث ماركس عن أمل أن يحرر وقتُ الفراغ العمّال من الضرورة، وأن يجعل ذلك كله الحيوانَ المشتغل أكثر إنتاجاً، ظلَّ يصدر عن "وهم فلسفة آلية تعتبر أن قوة العمل، مثل أي طاقة أخرى، لا يمكن أن تضيع أبداً، بحيث إنها إذا لم تستنفد في مشاق الحياة فإنها ستغذي آلياً نشاطات أخرى أعلى".[44] تلاحظ آراندت أن ترفيه الحيوان المشتغل لم يقده إلى الحرية بقدر ما جعله يغرق أكثر في دوامة الإنتاج والاستهلاك، لأن وقت فراغه صار جزءا من سيرورة الاستهلاك نفسها، "والوقت الذي يتبقى له – تقول فيلسوفتنا – سينمي شهواته ويجعلها أكبر. ويمكن لهذه لشهوات أن تصبح أكثر رقياً إلى حدٍّ أن الاستهلاك لن

[42] آراندت، **الوضع البشري**، 150.

[43] Arendt, *La crise*, 197.

[44] آراندت، **الوضع البشري**، 155.

يتوقف عند حدود الضرورات بل سيركز، على عكس ذلك، على ما يزيد عن الحياة، وهذا لا يُغيِّر طابع هذا المجتمع، بل يُخفي خطراً مُمكناً فلا وجود لشيء من أشياء العالم يمكن أن يكون في مأمنٍ من الاستهلاك، والقضاء عليه بواسطة الاستهلاك".[45] لم يقد تمكين العامل من وقت الفراغ من وقف نزيف تبعيته للاستهلاك، بل زاده ذلك إمعاناً فيه، لتكون النتيجة انصهار فعل التحرر- حتى لا نقول الحرية - في رغبة لاستهلاك الآخذة في التضخم أكثر فأكثر. لذلك كان المجتمع الاستهلاكي أكبر خطر على العالم بسبب ميوله الجامح إلى التدمير واستهلاك كل أشياء العالم، حتى أكثرها ثباتاً كتلك المتعلقة بالفنِّ والعمارة.[46]

أما من جهة ثانية فإنَّ آراندت تُلاحظ أنَّ اللهث وراء حلم السعادة الذي طغى على الوعي الحديث يبقى من أمارات استفحال المجتمع الاستهلاكي، "لأن الحيوان المشتغل، لا الحرفي، ولا رجل الممارسة السياسية، هو الذي طالب بأن يكون "سعيداً" أو فكر في أنه بإمكان البشر الفانين أن يكونوا سعداء".[47] يعني هذا أن السعادة غدت في الأزمنة الحديثة قيمة يرفع شعارها الإنسان المشتغل، الرازح تحت وطأة الحاجة والضرورة. ويمكن أن نفهم على ضوء هذه النتيجة سبب اقتران السعادة بالوفرة والإمعان في الاستهلاك؛ إذ يبقى هذا مقوماً رئيساً من مقوِّمات الرؤية الحديثة لمعنى وجود الإنسان – من حيث هو دابة مشتغلة/كادحة – في هذا العالم. هناك سيرورةٌ قوية تحرك الإنسان الحديث وتدفع به صوب استهلاك العالم وأشيائه، وهي عينها السيرورة التي تقذف به خراج العالم وتطرده خارج دوائر شرطه الإنساني. يحتاج هذا الأخير إلى شيء من القرار والثبات، والعالم، بثباته وديمومته، يبقى الضمانة الرئيسية لتحقق شرطنا الإنساني وشعوره الضروري بالاستمرارية في العالم. وبتحقق نموذج الإنسان المشتغل وتحولنا إلى مجرد أفراد داخل مجتمع الاستهلاك، يكون الإنسان قد خرج من شرطه الإنساني، فنعيش خارج العالم، "وإذا كان المثال الأعلى قد تحقق – تقول آراندت – إذا ما بتنا بالفعل أكثر من عناصر مجتمعٍ من المستهلكين، فإن العيش داخل العالم أضحى أمراً مُحالاً بالنسبة إلينا، وإنما غدونا، ببساطة، مجرد أفرادٍ مدفوعين من طرف سيرورة، تعملُ أدوارُها على إظهار وإتلاف أشياء لا تتبدى

[45] آراندت، **الوضع البشري**، 155.

[46] قارن في هذا الشأن بملاحظة جياني فاتيمو بخصوص علاقة الميتافيزيقا عند هيدجر بالفن في؛ جياني فاتيمو، **نهاية الحداثة**، ترجمة نجم أبو فاضل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2014)، 76.

[47] آراندت، **الوضع البشري**، 155.

إلاَّ لكي تندثر، دون أن تدوم أبداً على النحو الذي يُمَكن من الإلمام بالسيرورة الحيوية".[48]

ارتبط انتصار نموذج الإنسان المشتغل بترسيخ التصور المسيحي للحياة وخلودها في نظر آراندت، وقد أتى ذلك بعد ما أحدثه الاستهلاک من فراغ على مستوى تصور الإنسان لسيرورات الإنتاج الحاكمة لوجوده المؤقت في العالم، فكانت النتيجة أن احتلت الحياة الفردية "المكانة التي كانت تحتلها "حياة" الجسم السياسي".[49] ما الذي يعنيه تقديس الحياة الفردية في هذا الباب؟ وما علاقته بالشغل وعنفه؟ يقتضي الجواب عن هذا السؤال تعليق المعنى الإيجابي الذي تدرک به آراندت مفهوم الحياة، وحصر معنى هذه الأخيرة في التصور المسيحي للحياة الفردية، التي ينبغي أن تعاش في سبيل التكفير عن الخطيئة.[50] كرس هذا التصور موقفاً فردانياً كان له مفعوله السلبي على الرؤية الغربية إلى الوجود السياسي، وما كان من قبيل الصدفة أن تنضج فكرة الحرية الفردانية - تلک التي تقترن بتجربة العزلة الذاتية والذوبان في ذاتية روحية تبعد المرء عن العالم وضجيجه، وتعده للغوص في المطلق المنبعث من تشرنقه على ذاته - أن تنضج هذه التجربة في فكر أغستين، وأن تغدو عنواناً لمفارقة الحرية الحديثة للمفهوم اليوناني للحرية القائم على العيش المشترک، والمبادرة داخل الفضاء العمومي، طالما أنَّ المسيحية، مثل الفلسفة التي قامت على حدث الانسحاب من السياسة ومجال الشؤون المشترکة، قامت على إبدال المجال العمومي بمجال آخر (الكنيسة)، مكرسة موقفا انسحابيا من السياسة ومن دنيا الإنسان برمتها.[51]

لنسجل، في أعقاب ما تقدم، أن الضرورة لا يمكن أن تفصل عن الشعور بالعنف، رغم كل ما يمكن أن يقال عن نجاح تحرير الطبقات العاملة من وطأة العنف وتجلياته القديمة المرتبطة أساساً بالتعذيب. إنه عنف داخلي محايث للحالة الإنسانية التي وجدت نفسها خارج مداراتها الطبيعية. ينبغي أن نتذكر أن نسيان الشرط السياسي للإنسان لا يمكنه أن يكون إراديا بحكم هذا الانقلاب الخفي الذي قلب نظام الحالة الإنسانية وجعل الشغل يحل محل الفعل والأثر. ولعل ما زاد

[48] Arendt, *La condition*, 185.

[49] آراندت، **الوضع البشري**، 339.

[50]- نقرأ لها قولها في هذا المعرض؛ "وعندما اعتبر القديس بولوس أن "الموت ثمن الخطيئة" بما أن الحياة توجد لتدوم إلى الأبد، [فإنه كان] يردد قول شيشرون إن الموت هو عقاب الخطايا التي اقترفتها المجموعات السياسية التي كانت قد أُسِّسَت لتدوم أبد الدهر. إنه كما لو أن المسيحيين الأول، على الأقل بولص، الذي كان في نهاية المطاف مواطناً رومانياً، قد ابتكروا عن وعي تصورهم للخلود بحسب المنوال الروماني، بحيث استبدلوا حياة الجسم السياسي بالحياة الفردية". آراندت، **الوضع البشري**، 339-340.

[51] Michel Onfray, *Décadence* (Paris: Flammarion, 2017), 63.

النسيان ذاك حدة ما يفرضه مجتمع المستهلكين من غفلة وضعف الوعي بمشكلاته الحقيقية. تقول آراندت إنه كلما صارت الحياة أسهل في مجتمع المستهلكين إلا وغدا من الصعب بقاء المرء واعياً الضرورة وقواها المتحكمة فيه،[52] وهي تشير بذلك إلى أن قدرة هذا المجتمع على جعل الإنسان في غفلة مطلقة عن شرط تناهيه في الزمن، وعن حاجته إلى تجاوز هذا التناهي صوب ترك أثَر في الزمن، أي عن الحاجة إلى الإسهام في صنع العالم والتاريخ. يمكن الاعتراض على هذا الاستنتاج بالقول إنَّ العنف عند آراندت لا يبدأ إلا عندما يقابل السلطة، وأن هذه مسألة تستلزم حضور الآخر، في حين أن اعتبار انقلاب نظام الحالة الإنسانية مصدراً من مصادر العنف لا يأخذ بعين الاعتبار الوجه السياسي للعنف. بصرف النظر عن معقولية هذا الاعتراض، إنَّ ما يهمنا من ربط العنف بانتصار نموذج الشغل تنبيه القارئ إلى محايثته للطبيعة الإنسانية نفسها. لا يمكن فهم العنف باعتباره مجرد تجل من تجليات تلك الطبيعة، لأنه يضرب بجذوره في نظام الحياة النشيطة عند هذه الفيلسوفة؛ متى لم يُحفظ ذلك النظام، متى أحللنا الشغل والكدح محل الفعل الذي هو قرين الحرية، إلا وكانت النتيجة خروج الإنسان عن حالته الإنسانية بسبب ضياع العالم أساساً، ويضيع معه أيضا الوجود المشترك (L'entre-deux).[53] وبذلك يتجذر العنف كموقفِ عدمي من العالم، أوليست مظاهر العنف وتجلياته في القرن العشرين خير تعبيرٍ عن مثل هذه العدمية؟!

ثالثاً: في التقابل بين السياسة والعنف

1. يبقى علينا الآن أن نطرح السؤال التالي: كيف تجلى العنف الناجم عن إبدال الفعل بالشغل، والمتضمن في عملية نسيانٍ طويلة لنظام الشرط الإنساني، وللتمايز الجذري بين الشغل، والفعل، والعمل، في مرآة شرطنا السياسي؟ ينهل السؤال مشروعيته من ملاحظتين اثنتين: أولاهما أنَّ السياسة، كما السلطة، تتمايز في عرف آراندت على نحوٍ مطلق عن العنف، وهي تعتبر أن حضور أحدهما يستلزم بالضرورة تواري الآخر، الأمر الذي يعني أنَّ وضع السياسة في العالم الحديث والمعاصر سيكون إشكاليا بحكم فشوِ العنف المرتبط بانتصار نموذج الإنسان الكادح واكتساحه جوهر الكينونة الإنسانية. وثانيتهما أنَّ السياسة، عند هذه الفيلسوفة، مقترنةٌ بالحرية التي تناقض كلَّ أشكال القهر والإكراه والعنف، وتنبع من تجربة التعدد والاختلاف التمايز بين الناس. وهذا ما يجعلُ من التفكير في السياسة استشكالاً لوضع الحرية المعطوب،

---

[52] Arendt, *La condition*, 186.

[53] Arendt, *Qu'est ce que la politique*?, 186.

بسبب العنف المستشري في عصر اعتبرته آراندت أكثر العصور عنفا في تاريخ البشرية. على ضوء هاتين الملاحظتين تتضح الغاية من استراتيجية الحفر التي تُعملها آراندت في مساءلتها لظاهرة اختفاء السلطة من العالم الحديث؛ استحضار حقيقة السلطة المنسية في تضاعيف التراث الغربي كما في ثنايا الأحداث التي صنعت الحداثة وفجرت وجهها السياسي المتوحش. وإذا كان بإمكاننا الحديثُ عن اقتران طريقة اشتغالها على التراث الغربي بعملية تذكر المنسي واللامفكر فيه، فإن هذا المنسي لن يكون، في مقامنا هذا، غير هذا المعنى الأصيل للسلطة، وهو ما يقتضي التفكير فيها من خارج دائرة تماهيها مع العنف. ليس هذا التماهي بالتفصيل البسيط بالنسبة إلى هذه الفيلسوفة، لأنه بات يمثل حجاباً يحول دون تبين المعنى الأصيل للسلطة، وهذا ما عملت آراندت على التنبيه عليه وتجاوزه.

أ. تقتضي المقاربة السياسية للعنف التفكير في هذا الأخير على نحو سياسي، والتبرّم المبْدئي من التصوّر البيولوجي والنفسي للعنف، الذي يجعل منه نزوعاً غريزياً في الإنسان باعتباره حيواناً عنيفاً.[54] وآراندت، وسعياً منها إلى التخلُّص من كلِّ شوائب الرؤية البيولوجية-النفسية، ذهبت إلى حدِّ رفضِ التعريف القديم للإنسان باعتباره حيواناً عاقلاً. صحيحٌ أنَّ رفضها هذا التعريف ليس بالأمر الجديد على متنها، إذ يبقى من مستلزمات تصورها لمفهوم الوضع البشري، غير أنَّ ذلك كله لا ينفصل عن رغبتها في إظهار قدرة الإنسان على الفعل والمبادرة كمحددٍ لحقيقته الإنسانية، وهذا بعدٌ يُضمره تعريف الإنسان كحيوانٍ عاقل. علاوةً على ذلك، فإنَّ البَرَم من التحليل البيولوجي يجد تبريره في تخوّف هذه الفيلسوفة من مجافاته للسياسة وتشويشه على فهم معناها؛ إذ "ليس ثمة ما من شأنه أن يكون، من الناحية النظرية، أشدَّ خطراً من تقاليد إسقاط الفكر العضوي على المسائل السياسية، حيث يتم تفسير السلطة والعنف انطلاقاً من المصطلحات البيولوجية. فكما تفهم هذه المصطلحات اليوم، سيبدو أنَّ الحياة وخلق الحياة المزعوم هما ما يشكله القاسم المشترك بينهما، مما يستدعي تبرير العنف على خلفية فعل الخلق نفسه".[55]

سيكون شأناً في باب مجانبة الصواب تفسير الظواهر السياسية، بما فيها العنف، باللجوء إلى التفسير البيولوجي العضوي الذي يبقى مفهوم الخلق من مقوماته الرئيسية، وذلك بحكم ما تقود إليه اسقاطاتُه من تبريرٍ للعنف المتضمن في

---

[54] آراندت، **في العنف**، 56.

[55] **نفسه**، 67.

كثيرٍ من الظواهر السياسية كما في تسويغ المواقف العُنصرية في مختلف تجلياتها ومستوياتها. في مثل هذه الحالة يغدو من الممكن تبريرَ اللجوء إلى الثورة، والإبادة الجماعية، ومحاكم التفتيش، والاعتقالات التعسفية، وجرائم الحرب..الخ، باعتبارها أشبه بالجراحة التي لابد منها لإنقاذ الشخص المريض. على هذا النحو من النظر برر النظامان النازي والستاليني كثيراً من جرائمهما، "حيث كانت الكلمة الأخيرة هي كلمة الجرّاح" على حد تعبير فيلسوفتنا.[56] وَحْدَهُ اتخاذ مسافة نقدية كافية من هذا التصور - المتضمن في الرؤية البيولوجية إلى العنف - يمكننا من الانتباه إلى ما يحبل به من حُكمٍ مسبق على السياسة وظواهرها، وقد كانت الرغبة في التنصّل من النَفَس التبريري لهذه الرؤية واحدا من الهواجس التي حكمت مقاربة الفيلسوفة لمفهوم العنف.

ب. علاوةً على ذلك، فإنَّ الصدور عن التصوّر البيولوجي للعنف يجعلنا ننظر إليه باعتباره مقابلاً للعقل؛ إنه - في هذه الحال - فعلٌ لا عقلانيٌ يُفلت من قبضة العقل ويجسد الوجه المتوحش للكينونة الإنسانية، ولحظة تفجيرٍ لمخبوءاتها النفسية المظلمة؛ إنه - باختصار - سليل الغضب الذي ينظر إليه في هذه الحالة على أنه حالة عرضية واستثنائية بالنسبة إلى الحالة النفسية للإنسان العادي (الطبيعي). مشكلة التصور البيولوجي/النفسي تكمن في هذا الربط الماهوي الذي يقيمه بين الحتمية البيولوجية-النفسية، والشعور بالغضب، والإقدام على ردِّ فعلٍ عنيف. في هذه المتتالية يكون الغضبُ منبع العنف الذي يمكن تبريره، هنا، بحتميةٍ نفسيةٍ قاهرةٍ لا مجال لمقاومتها أو تنكب أثارها. لذلك ستعمل آراندت على مراجعة هذا الحكم، وكلُّ عينها على فك الارتباط القائم بين الحتمية النفسية-البيولوجية من جهة، والغضب والعنف من جهة أخرى. تُسجِّل أنَّ كليهما لا يشكل أمراً عَرَضياً بالنسبة إلى الوجود الإنساني، بل إنَّ غيابهما هو ما يُمكن أن يمثل علامةً من علامات ضياع إنسانية الإنسان.[57] وهذا ما تعبر عنه بالقول إنَّ "الغضب ليس، بأي حالٍ من الأحوال، ردَّ فعلٍ تلقائي إزاء البؤس والألم؛ فما من أحد يتصرف تصرف الغضب إزاء داء لا دواء له، أو إزاء هزَّة أرضية، أو إزاء أوضاعٍ اجتماعية تبدو له غير قابلة لأي تغييرٍ. يطلع الغضب فقط حين تكون هناك احتمالاتٌ لحدوث تبدل في الأوضاع... لكن هذا التبدل لا يحدث. فقط عندما يُخدش حسّ العدالة عندنا نتصرف بغضب، ورد الفعل هذا ليس من شأنه بأي

[56] آراندت، **في العنف**، 68.

[57] **نفسه**، 56.

حال من الأحوال أن يعكس شعورنا الشخصي بأننا نحن الذين لحق الظلم بنا، وهو ما يبرهن عليه تاريخ الثورات جميعاً، حين يحدث - دائماً - أن يتحرك عددٌ من أبناء الطبقات العليا في رد فعل على سوء الأوضاع والظلم، فيقودون الثورات التي يضطهد فيها المضطهدون والبائسون".[58] نفهم من هذا القول أنَّ العنف ليس مجرد غريزة مركوزة في الطبيعة البشرية، بقدر ما هو ردُّ فعلٍ على وضعٍ يمكن تغيره أو التأثير في مآله على الأقل، والحديث هنا عن "هامش الفعل" يبقى أهمّ ما ينبغي أن نلتقطه لفهم علاقة العنف بالفعل السياسي.

من هذا المنظور يبقى المسّ بمعيار العدل أهم مصادر الغضب من حيث هو رد فعل على الظلم، وهو ما يتيح لنا الاعتقاد بأن الفيلسوفة نظرت إلى العدل من جهة تناقضه مع الظلم، ليكونَ الفعل العنيف تعبيراً عن رفضٍ لواقعٍ فقد مقبوليته وصار علامةً على العسْف والحيْف. وهو من هذه الزاوية ردٌّ فعل سياسي على وضع سياسي غير مقبول. يمكن أن نتفهم، على ضوء هذه النتيجة، اعتراف آراندت بمفعول العنف ودوره الفعال في تحريك الأحداث في كثير من الأحيان، رغم بُرمها منه ونفورها من تجلياته السياسية.[59] حيث ترى أنه "في مواجهة أحداثٍ وشروط اجتماعية مثيرة للغضب، يكون ثمة إغراءٌ كبير بضرورة اللجوء إلى العنفَ بسبب قدرته التفجيرية وميزته كعمل فوري. إنَّ التحرك بسرعة يتناقض تماماً مع انتفاضة الغضب والعنف، لكن هذا لا يجعل منه على الإطلاق عملاً لا عقلانياً. بل على العكس من هذا، حيث نُلاحظ في الحياة الخاصة، كما في الحياة العامّة، أنَّ ثمة أوضاعاً تكون فيها القدرة التفجيرية للعنف الترياق الوحيد الناجع."[60] ما الذي يجعل فيلسوفةً عُرفت بنفورها المطلق من العنف تعترف له الآن بطاقته التفجيرية وقدرته على تغيير الأوضاع والثورة في وجه اختلالِ ميزان العدل في المجتمع؟ ما الذي يجعلها لا تنفي عن العنف طابعه العقلاني؟ أوَلا يُمكن ردُّ ذلك إلى تعنّتها في وجه التفسيرات البيولوجية والنفسية،[61] أم أنَّ الأمر يتعلق بتصورٍ عقلاني للعنف ينأى به عن كل التصورات اللاعقلانية؟

يقتضي فهم موقف آراندت من علاقة العنف بالعقلانية الانتباه إلى المعنى الذي تعطيه لهذه الأخيرة، فالعقلانية عندها لا تعني التخلص من كلِّ العواطف اللاعقلانية، طالما أنَّ انعدام العواطف لا يعني، بالضرورة، ظهور العقلانية في السلوك

[58] آراندت، **في العنف**، 56-57.

[59] موقفها المتحفظ من الثورة يبقى الدليل الأوضح على ذلك.

[60] آراندت، **في العنف**، 57.

[61] Arendt, *Qu'est ce que la politique?*, 188.

الإنساني. بل إن ظهور رد فعل عقلاني يستلزم أن يُستثار المرءَ أولاً، لذلك كانت عدم القابلية للإثارة هي المقابل الفعلي لغياب العواطف والانفعالات لا الفعل العنيف في نظرها. كلما فهمنا العقلانية كمقابلٍ للإحساسات والمشاعر والعواطف على الطريقة الديكارتية، إلاَّ وسقطنا في فهم أداتي ضيَقٍ للعقل، يُمكن أن يصيَر آليةً لتبرير أكثر المواقف إثخاناً في العُنصرية في نظر آراندت،[62] ولعلنا نجد في موقفها هذا ما يفهمنا تحفظها على الوضعانية المنطقة، وتصورها الضمني للحقيقة والعقل، التي ربطتها بتصاعد المد الشمولي.[63]

يُمكن اعتبار العنف، إذن، ردَّ فعلٍ على الظُّلم واختلال العدل. يمثل هذا المعطى شرطاً ضامناً للبعد السياسي للعنف في فكر آراندت، لأنه يكشف عن إمكانية تدخل الفعل السياسي لمواجهة الأوضاع المنتجة للشعور بالغضب تجاه وضع ظالم يُوَلِّد رد فعلٍ عنيف. ومتى استحضرنا العلاقة التي تقيمها آراندت بين العدل والحقيقة، وحجم نفورها من الكذب وامتعاضها ممّا أدركه اكتساحُه للسياسة ومجالها في الأزمنة الحديثة، فهمنا سبب اعتقادها أنَّ العنف هو ردُّ فعلٍ على التزييف والكذب؛[64] إذ فيما يُقابل الخطأُ والزللُ الحقيقةَ العقلية (المنطقية)، فإنَّ ما يُقابل حقيقة الحدث، التي هي عينُها حقيقةُ السياسة، هو التزييف والكذب.[65] ليسالمهم، من منظور الفعل السياسي وتدبير الشأن العام، أن يكون الفعلُ عقلانياً بحكم ارتباطه بمصلحة ما، وإنما المهمّ ما يمكن أن يثيره الفعل ذاك من ردود فعلٍ غاضبة وعنيفة إنْ هو تلفَّع بالكذب والتزييف، نظراً إلى ما يُفضي إليه ذلك من إفسادٍ لماهيةَ الفعل السياسي باعتباره فعل نطقٍ وإفصاحٍ لا فعل إخفاء وتزوير لمعنى الحدَث.[66] وعندما يغدو الإخفاءَ تجلياً من تجليات التواجد المشترك بين الأفراد، وعندما تغدو اللغة/الكلام وسيلة لتحقيق ذلك الإخفاء والإضمار، فإنَّ ذلك يبقى في جملة الأخطار المهددة لكينونتنا السياسية،[67] طالما أنَّ الإخفاء سرعان ما يأتي على علاقتنا بالمظاهر التي هي ضمانةُ انتسابنا إلى العالم واستقرارنا فيه.

---

[62] آراندت، **في العنف**، 68.

[63] Hannah Arendt, *La philosophie de l'existence* (*et autres essais*) (Paris: Payot, 2015), 295.

[64] آراندت، **في العنف**، 58.

[65] Arendt, *La crise*, 318.

[66] آراندت، **في العنف**، 59.

[67] جان بول سارتر، **الكينونة والعدم، بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية**، ترجمة نقلا متيني (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، 486.

من المعلومِ أنَّ مسألة علاقة الوعي الإنساني بالمظاهر احتلت مكانة مركزية في فكر آراندت، مما يكشف عن مدى حضور الفينومينولوجيا فيِ فلسفتها،[68] وقد اعتبرت تمظهرات العالم صلةَ الوصل التي على مقتضاها يستقيم انتماء الإنسان إليه، في الآن ذاته الذي جعلت الوعي بذلك الانتماء أساس المواطنة. كما ذهبت إلى ربطِ فكرة الموت بتجربة الانسحاب من عالم المظاهر. تُلغي هذه التجربةُ بُعْدَ التعدد الجوهري في الكينونة السياسية للإنسان، وسرعان ما تزجّ به في عنف وقسوة العزلة والانفراد عندما يجد المرء نفسه وحيدا في مصير الموت وقلق التفكير فيه.[69] وهذا ما يشكل فارقاً جوهرياً بين العنف والفعل السياسي؛ فلئن كان هذا الأخير فعلاً لا يتحقق إلاَّ في إطار العيش المشترك والتعدد والاختلاف، فإنَّ "الفعل" العنيف لا يحتاج إلى هذه التعددية مطلقاً، لأن فاعلية العنف ليست رهينة بالعدد، "حيث يمكن لرامٍ واحد يحملُ رشاشاَ أن يخضع مئات من الناس المنظمين".[70] ليس التعدد تفصيلاً بسيطاً في فكر آراندت، وإنما هو شرطٌ قبلي لتحقق الكينونة السياسية للإنسان،[71] وكل انسحابٍ من العالم يبقى محاولةً للخروج من هذا التعدد والانكفاء إلى الموت الذي هو، في عُرفها، تعبيرٌ عن أكثر مستويات الوحدة والعجز الإنسانيين؛ إنه عاملُ توحيدٍ للناس، يمحو كلَّ التباينات القائمة بينهم (المساواة أمام الموت)، وينمطُهم في مصيرٍ واحد تجسده لحظة الخروج من العالم تتوج مدة من الإقامة في عالم يسكنونه كذوات مجهولة بالنسبة إلينا.[72] يُمكن أن نرى في هذا الموقف الرافض لإقحام الموت في دنيا الإنسان ردَّ فعلٍ على الموقف الهادجري المحتفل بهم التناهي وقلق الموت،[73] الذي يرتفع في فكره إلى مترتبة الأفق الأساسي للكينونة الإنسانية، حيث يرتد فيه الإنسان إلى وجوده الأصيل.[74] كما يُمكننا اعتبار احتفال صاحبته بالحياة رفضاً مضمراً للموقف الفلسفي من الشؤون العامة الذي جعل أفلاطون يذهب إلى حدٍّ اعتبار الفلسفة تدرّباً على الموت،[75] وهذه كلها معطياتٌ ترسِخ موقف هذه الفيلسوفة من إيجابية الانتماء

[68] Arendt, *La condition*, 269.

[69] خلافا لحدث الولادة الذي تعتبره فعل بدء وولوج إلى عالم الأحياء، وأول تجربة للتواجد مع الغير.

[70] آراندت، **في العنف**، 60.

[71] Arendt, *La condition*, 238.

[72] Heidegger, *Etre et temps*, 160.

[73] Arendt, *La philosophie de l'existence*, 186.

[74] Cristian Ciocan, *Heidegger et le problème de la mort, existentialité, authenticité, temporalité* (London: Springer, 2014), 167.

[75] Arendt, *La vie de l'esprit*, 111.

إلى العالم وحاجة الإنسان، باعتباره مواطناً،[76] وحاجة الإنسان إلى الفعالية والفعل من أجل تحقيق كينونته السياسية، بعيداً عن انسحابية التقليد الفلسفي من الشؤون العامة وعالم المظاهر.

ترفضُ آراندت أن يكون للموت أيّ دورٍ في الحياة السياسية، وهذا ما جعل رؤيتها تنأى عن كثيرٍ من التصورات الدينية التي حاولت تأسيس رؤيتها السياسي على فكرة الموت والتضحية في سبيل الظفر بحياة أخروية مفارقة لوجودنا الإنساني في هذا العالم؛ إذ الموتُ لا يصلح لتأسيس حياةٍ سياسية إلاَّ إذا تعلق الأمر بتنظيم الأخويات، التي لا يستقيمُ اجتماع أهلها إلاَّ على مُقتضى رابطة المؤاخاة (الأخوة)،[77] وآراندت ترى أنَّ هذه الرابطة لا يمكنها أن تعوِّض الجامعة السياسية،[78] خاصةً على ضوء ارتهان الأخويات إلى عقيدة (دوغما) تحول دون إدراك مراتب التفكير المُوَسَّع الذي هو أساس العيش المشترك.[79] وعندما تُسجل أنَّ الفكر الما قبل سقراطي كان ينظُر إلى الموت باعتباره حافزاً يحمل الناس على تحدي تناهيهم في الزمن، ويحفزهم على ترك أثرهم فيه – وهذا أمرٌ كان يتحقق في نظرهم من خلال البناء السياسي الذي يضمن استمرارية النوع البشري وخلوده[80] – فإنها ترمي بذلك إلى إظهار الفرق الذي بات يفصل التصور الحداثي للموت عن نظيره اليوناني القديم؛ وفيما كان هذا الأخير ينظر إلى الموت من جهة علاقته بالرغبة في الاستمرارية، فإنَّ الحداثة أفرغت سؤال الموت والتناهي من دلالاتهما السياسية، مُبقيةً، في مقابل ذلك، على الدلالات السلبية للموت المُتحدرة من الرؤية المسيحية وتصورها الضمني لحياة الفرد وتصورها للموت كانعتاق من الجسد، ومن حيث هو عقاب على الخطيئة الأصلية. وقد زاد هذا الموقف حدَّةً اتكاءَ الحداثة الغربية على تقليد فلسفي ظل يعتبر الانسحاب من الشؤون العامة أوّل خطوة في طريق الوجود الحقيقي، ذلك التقليد الذي يجد أسسه في فكر بارمنيدس وأفلاطون، والذي يجعل من الفلسفة تدرباً على الموت.[81] وهو عينه التقليد الذي

[76] Francis Moreault, "Citoyenneté et représentation dans la pensée politique de Hannah Arendt", *Sociologie et société* 31/2 (automne 1999): 176.

[77] آراندت، **في العنف**، 61.

[78] تقول آراندت؛ "ولكن من الصحيح أم مشاعر الأخوة الجماعية القوية التي يولدها العنف، قد قادت العديد من الناس الطيبين الضالين إلى أن يأملوا في أن تقوم انطلاقاً من ذلك جماعة بشرية جديدة تضم "أناساً جدداً". لكن هذا الأمل ليس أكثر من وهمٍ لمجرد أن ما من علاقة بشرية تبدت أكثر انتقالية ووقتية من هذا النوع من الخويات، التي يمكن أن يتم تجديدها فقط إذا ما أحاق خطر مباشر بالجماعة". آراندت، **في العنف**، 62.

[79] Hannah Arendt, *Juger*, *Sur la philosophie politique de Kant* (Paris: Seuil, 1991), 65.

[80] Arendt, *Qu'est ce que la politique* ?, 129.

[81] Arendt, *Juger*, 44; Luc Ferry, *Apprendre à vivre* (Paris: Champs Essais, 2006), 21.

حاولت آراندت الإفلات من قبضته عندما نحتت مفهوم الحياة النشيطة باعتبارها مقابلة للحياة التأملية، التي كانت، في حسبانها، موضوعاً استطاع أن يستبد بالتقليد الفلسفي ويأسره في مدارات التأمل واستهجان الفعل.[82]

يحضر في متن آراندت اقترانٌ بين التصوّر البيولوجي للعنف وكلِّ نزعة تبحثُ للموت عن موقعٍ أو دوْرٍ في حياة السياسة،[83] حيث يفضي كلاهما إلى الكفْر بالسياسة والفعل الإنساني، والاستسلام لنزعة جبرية متلفِّعة في حتمية بيولوجية/طبيعية. والحالُ أنَّ "العنف والسلطة ليسا بأي حال ظاهرتين طبيعيتين، أي تجلياً لمسيرة الحياة؛ بل إنهما ينتميان إلى ملكوت السياسة المهيمن على قضايا البشر، هذا الذي لا يمكن ضمان إنسانيته إلاَّ بقدرة الإنسان على الفعل، وقابليته لأن يبدأ شيئاً جديداً".[84] كانت من علامات أفول الفعل الإنساني في زمن الحداثة الغربية ما أفضى إليه التقدم من بيروقراطية فجّة ابتلعت معنى العيش المشترك داخل الدولة، وحوّلت هذه الأخيرة إلى جهازٍ تختفي فيه فرادة الأشخاص وأداورهم في. نقرأ لها في هذا المعرض قولها؛ "إنَّ تحول الحكومات إلى إدارات، أو الجمهوريات إلى بيروقراطيات، وما يترتب على ذلك من تقليص ميدان التحرك العام، بات له تاريخٌ طويل وشديد التعقيد يملأ العصر الحديث كله، ولقد تسارعت هذه الوتيرة بشكلِ هائلِ خلال السنوات المائة الأخيرة، بفعل تنامي وبزوغ البيروقراطيات الحزبية". كان هذا التحول كفيلاً بإفراغ المشاركة السياسية من مضمونها وتحويلها إلى مشاركة ذات نفس ديمقراطي شكلي، لا تتيح إمكانية الإسهام الفعلي للمواطن في السلطة والتدبير. وهذا ما يمثل أحد أبرز أعطاب النظام الديمقراطي في نظرها، بحكم إيمانها المطلق بحاجة المواطن إلى المشاركة، التي تمكنه من تحقيق شرط وجوده السياسي القائم على الانتساب والانتماء إلى وطن يمثل نقطة انتسابه إلى العالم.[85] "إن قدرة الإنسان على الفعل – تقول آراندت – هي التي تجعله كائناً سياسياً، وهي التي تمكنه من أن يلتقي بأمثاله من البشر وأن يفعل معهم بشكل متناسق، وأن يتوصل إلى تحقيق أهداف ومشاريع، ما كان من شأنها أبداً أن تتسلل إلى عقله، إن لم نتحدث عن رغبات فؤاده، لو أنه لم تمتع بتلك الهبة؛ هبة السباحة نحو آفاق جديدة في الحياة".[86] يمثل إقصاء المواطن من مجال السلطة

---

[82] Arendt, *La condition*, 47.

[83] آراندت، **في العنف**، 75.

[84] **نفسه**.

[85] "أن يكون المرء مواطنا، يعني، في جملة ما يعنيه، أن تكون له مسؤوليات، وإكراهات وحقوق؛ وهذه كلها أمور لا يستقيم معناها إلاَّ بانتمائها إلى مجال ترابي". انظر: Arendt, *Juger*, 74.

[86] Arendt, *Juger*, 74.

والتدبير شكلاً من أشكال العنف الممارس على كينونته السياسية، وما تطور الدولة الحديثة واتخاذها شكل نظامٍ إداري إلاَّ ضربٌ من ضروب هذا العُنف الذي فرض على تلك الكينونة التواري خلف التشابه الآلي الذي فرضه منطق البَرَقرطة الإداري.

لهذا التواري تاريخٌ يضربُ بجذوره في فكرة التقدم التي تأسست عليها الرؤية الحداثية إلى التاريخ، حيث قادت فكرة التقدم إلى إغراق الفعل في سيرورات قاهرة سرعان ما أتت على فرادة الفعل الإنساني. ترى آراندت "أنه من السهل البرهنةَ على أن ما من ملكة بشرية أخرى قد عانت من جراء تقدم العصر الحديث، ما عانته هذه الملكة [=ملكة الفعل]، لأن التقدم كما فهمناه، يعني النمو والتطور، يعني السيرورة دون هوادة نحو الأكثر والأكثر، نحو الأكبر والأكبر. فكلما كبر بلدٌ من البلدان، من منظور عدد سكانه، وغاياته وممتلكاته، سوف تكون أكبر وأكبر حاجته إلى الإدارة، وبالتالي ستكون أكبر سلطة المدرين غُفْلي الأسماء والهويات".[87] مع النظام البيروقراطي، العقلاني، تختفي هويات الأشخاص وفرادتهم، ويندثر ذلك القناعُ الذي يجعل منا أشخاصاً، ذلك القناع الذي ينبعث منه صوتنا مخفياً عمقنا المتشابه كأناسٍ.[88] لذلك كان التسابه عنوان المجتمع الحديث، وفي مثل هذا الجو المغرق في التشابه يصبح الأشخاص متشابهين كحبات الرمل، لا فرق بينهم ولا تمايز. فأي معنى يتبقى للفعل كملكة تحتاج الاختلاف والمغايرة والتعدد لتخرج من عالم القوة إلى عالم الممكنات!؟

ج. يمكن أن نعتبر تحليل هذه الفيلسوفة لمفهوم العنف محاولةً لفهمه من دون السقوط في تبريره أو تفهمه، خاصةً وأنها كانت على بيِنة من صعوبة فصل هاجس الفهم عن الميل التقائي إلى التفهم والتماس الأعذار[89] حتى لأكثر الجرائم بشاعةً في حقِّ البشرية، وهي نفسُها لم تسلم من هذا الأمر عندما أعربت عن موقفها المتفهم عند تغطيتها لمحاكمة النازي أيخمان.[90] فهل يمكن للوعي الإنساني أن يتفهم العنف، وأن يتخذ منه مسافةً نقدية كافية لاستيعابه من حيث هو ظاهرةٌ سياسية؟

ليس هذا السؤال بالتفصيل البسيط في فكر آراندت، لأنه يكشفُ عن مأزق الخروج من مفارقة التداخل بين العنف والصفح من جهة، واللغة (النطق) والصمت

[87] Arendt, *Juger*, 74.

[88] Hannah Arendt, *Responsabilité et jugement* (Paris: Payot, 2009), 48.

[89] Arendt, *La philosophie de l'existence*, 276.

[90] Arendt, *Responsabilité*, 33.

من جهة ثانية. ينبعُ هذا المشكل من طبيعة الفهم الإنساني باعتباره ملكةً تُسعف الإنسان بتفهُّم العالم وتحصيل أسباب العيش فيه والتأقلم مع طوارئه وأعراضه. والفهم، بهذا المعنى، يُقابل المعرفة العلمية الدقيقة واليقينية لأنه يعتمد على المخيَلة (بحسبانها مَلَكةً سياسية بامتياز في نظر آراندت)، ويُضفي على الحقيقة كثيراً من اللُيونة والنسبية.[91] "وخلافاً للمعرفة العلمية والمعلومات اليقينية، تقول هذه الفيلسوفة، يبقى الفهمُ سيرورة معقَّدة لا تفضي أبداً إلى نتائج أحادية المعنى". وهو في عُرفها "عمليةٌ لا غاية لها، تمكننا، بفضل تعديلات وتغييرات متواصلة، من التموقع في الواقع والتواؤم معه، كما تحملنا على الإحساس بحميمية وجودنا في هذا العالم".[92] بذلك يكون الفهمُ تجسداً لملكة الإحساس بالعالم والشعور بالانتماء إليه، "إنه النحو الفريد الذي يختص به عيش كلِّ واحد منا، لأننا في حاجة إلى أن التواؤم مع عالمٍ كان غريباً عنا عند الولادة". وآراندت إذ تقَرّ بذلك فإنها ترى أنَّ "الفهمَ يبدأ عند الولادة ويدرك نهايته عند الموت"،[93] وهذا ما يحدد للفهم غرضاً رئيساً هو خلق أسباب التعايش مع الواقع والقدرةِ على التكييف مع مستجداته. لذلك لم تكن الغاية من فهم النظام الشمولي الصفحَ عن جرائمه وغفرانها، بل فقط تحصيل أسباب التعايش والعيش في عالمٍ ما عاد بمأمن من تصاعد مثل هذا النظام. هل تنسحب الملاحظة نفسها على فهم العنف؟ هل يمكن القول إن محاولة فهمه كانت خطوة صوب تفهم عالمنا المعاصر والتعايش مع ما يجثم عليه من عنف وتصحّرٍ؟ أي معنى يتبقى للفهم، وللتفكير، وللقدرة على الفعل، إذا كانت النتيجة الأخيرة التي سيؤول إليها تفكيرنا في العنف هي القبول به والتعايش معه باعتباره إمكانية من إمكانيات الوجود الإنساني على حدِّ تعبير إريك فايل[94]؟

سبق لآراندت أن انتقدت بعض العلوم الإنسانية، وخاصة منها علم النفس وتبريراته السيكولوجية، بسبب ما باتت تلعبه من دورٍ في حمل الإنسان المعاصر على التكيف مع عالمه المتصحر، وتقبل واقعه اللاسياسي.[95] لذلك لا ينبغي أن يحملنا سعيها إلى تفهم العنف على الاعتقاد بأنها تدعو إلى التعايش معه والاستسلام له، ولا إلى ترويض النفس على العيش في عالم متصحر، لسببٍ رئيسي هو موقفها الحدِّي من

[91] Arendt, *La philosophie de l'existence*, 305.

[92] Ibid., 275.

[93] Ibid., 276.

[94] Eric Weil, *Logique de la philosophie* (Paris: Vrin, 1974), 57.

[95] Arendt, *Qu'est ce que la politique* ?, 187.

العُنف، ودفاعُها المستمر عن خصوصية السلطة وتناقضها المُطلق معه. إنَّ التعايش مع العنف عامة، والعنف الشمولي على وجه التحديد، لا يعني شيئاً آخر غير القبول بما تعرضت له الطبيعة البشرية من استنزاف جعلها تنفصل عن هشاشتها الأصيلة وزئبقيتها المنفتحة على المستقبل واللاَّمُتوقع.[96]

أمام هذا الوضع يغدو من الطبيعي أن تتوارى اللغة والنطق أمام صمت العنف المطبق، لتكون النتيجة ضمورا لملكة الفهم نفسها بحكم اقترانها الماهوي بهشاشة الطبيعة الإنسانية. لقد سبق لإريک فايل أن بيّن كيف ينبع العنف من رفض الإنسان أي خطاب مغاير لخطابه.[97] وعلى هذا النحو من النظر دافعت آراندت عن اقتران العنف بالتمذهب والتشرنق داخل رؤية ضيقة ترفض الانصات لغيرها من وجهات النظر، معتبرة أن "التمذهب ينسف الفهم من أساسه".[98] واضحٌ أنَّ الفهم سيرورةٌ لا تنقطع عن اتخاذ المسافة النقدِية اللازمة تجاه مختلف الموضوعات التي تستوقفها،[99] إنه آليةٌ لخلق المسافة وسعيٍ مستمر إلى عدم التماهي مع الموضوع الواقع. وهذا ما يبقي على ليونة الفهم وانفتاحه على كلِّ الاحتمالات؛ فيتسم هو الآخر بالهشاشة عينها التي تسم الطبيعة البشرية. على ضوء هذه الملاحظة ينبغي أن نفهم نفور آراندت من السجال السياسي الذي يرمي إلى إفحام الخصم والانتصار عليه، في إشارة منها إلى رفض تقليدِ فلسفي، ينهل مبادئه من فلسفة أفلاطون وأرسطو، ويربط الحقيقة السياسية بالخَطابة والجدل اللذين يُقابلان الحقيقة الفلسفية. تفقد الكلمات دلالاتها الإنسانية والسياسية عندما تتحول إلى عُدَّة تستعمل في السجال الرامي إلى إفحام الخصم وإسكاته، وآراندت ترى أن مسلسل الفهم يتمايز عن مسلسل السجال بسبب اعتماد هذا الأخير على العنف تحديداً. نقرأ لها في هذا السياق قولها؛ "كثيرون هم الأشخاص النبهاء الذين يرغبون في استثمار سيرورة الفهم هاته من أجل تربية الآخرين وبناء الرأي العام. يعتقد هؤلاء أن الكتب يمكن أن تلعب دور الأسلحة، وأنه بمقدورنا أن نستعمل الكلمات في القتال. غير أن الأسلحة،

[96] Arendt, *La philosophie de l'existence*, 318.

[97] Weil, *Logique*, 57.

[98] Arendt, *La philosophie de l'existence*, 277.

[99] Hans Georg Gadamer, *Vérité et méthode, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (Paris: Seuil, 1996), 312.

كما الصراع، إنما تنتمي إلى دائرة العنف؛ وهذا العنف، خلافاً للسلطة، يبقى أبكماً؛ فهو يتوقف حيث يبدأ الخطاب".[100]

متى استقرت في الذهن هذه النتيجة أدركنا أن تفهم العنف لم يعد مسألة اختيارٍ بالنسبة إلى الإنسان المُعاصر، وإنما هو ضرورةٌ تفرضها وضعية انمحاء المعنى والعجز عن إنتاجه من طرف وعينا. إن كلَّ ما تبقى أمام الوعي هو العملُ على فهم واقعٍ بات يُفلت من قبضة كلِّ المقولات التقليدية التي انتظمت العقل الغربي طيلة تاريخه. وعندما تؤكد آراندت، سيراً على هدْي كانط، أنَّ الفصل بين الفهم والحكم أمرٌ مستحيل، فإنها تعترف بمأزق ملكة الفهم الناجم عن تصاعد واقع سياسي عَجَزَ الفهم عن الإمساك بمعناه ودلالاته. تقول آراندت في سياق حديثها عن هذه المسألة؛ "إن المقلق في ظهور الشمولية، بالنسبة إلى أولئك المعنيين بالبحث عن المعنى، والذين يسعون إلى الفهم، ليست جِدَّة الظاهرة، بل كونها كشفت عن انهيار مقولات فكرنا ومعايير حكمنا".[101] إن فقدان أدوات إنتاج المعنى، والتفشي غيرِ المسبوق للتفاهة على مستوى الوعي الجمعي، وما رافقه من فقدانٍ مستمر للحسِ المُشترك (بادئ الرأي)، يبقى أبرز ملامح أزمة المعنى التي اتسمت بها الحداثة الغربية، مُمثَّلةً في مجتمع الحشود وعاداته الاستهلاكية وإذعانه لكل آليات التنميط وخلق الوعي السطحي بالعالم.[102] بذلك أصبح فقدان المعنى، وانعدامه، وجهاً من وجوه العنف المُمارس على ملكة الفهم في الأزمنة الحديثة من طرف الأنظمة الشمولية. لم تكتف هذه الأخيرة بتهديد الحرية وقدرة الإنسان على الفعل والمبادرة، وتبديد السلطة، وإنما طال مفعولها الفهم الإنساني، فكان من نتائج ذلك "اختفاء البحث عن المعنى والحاجة إلى الفهم كذلك".[103] واضحٌ أن ملكة الفهم ما عادت قادرة على الاشتغال بمنأى عن العنف الممارس عليها من طرف الشمولية الجاثمة على الوعي الحديث، حيث يتعلق الأمر بواقع خضع لتنميطٍ قاهرٍ جعل الوعي غير قادر على التقاط معنى الوقائع والأحداث. ويبقى ضمور المخيلة واندثار دورها في انتظام العيش المشترك (وجودنا السياسي) العلامة الأفقع في هذا الباب، خاصةً وأن آراندت تعتقد أنَّ المخيلة أساس الفهم، لأنها أقرب إلى زئبقيته وليونته قياساً بالعقل الصارم ومعرفته الصورية

[100] Arendt, *La philosophie de l'existence*, 277.

[101] Ibid., 297.

[102] Ibid., 278.

[103] Ibid., 294.

الضيقة.[104] فالمخيلة هي الملكة التي تمكننا من التموقع في العالم والسير في دروبه بحكم قدرتها على احتواء كل معطياته ومتغيراته، فهي "بوصلتنا الوحيدة"، وبفضلها يمكن أن نعيش تجربة التفكير المزدوج، ذلك التفكير الذي يتخذ صورة حوارٍ داخلي لا يتوقف بين الإنسان وذاته. إنَّ هذا الضرب من التفكير هو ما يشكل الأرضية القبلية للعيش المشترك؛ إذ بمقدار ما يجعل من العيش ذاك تجربة منغرسة في الكينونة الإنسانية وتجربتها اليومية المعيشة، فإنه يصوغ معنى العالم باعتباره نتيجة تفكير وفعل مشتركين بين الجميع، "وإذا ما أردنا أن نتخذ من الأرض محل إقامتنا، الأمر الذي يقتضي توافقاً مع عصرنا هذا، فينبغي علينا أن نجتهد لنكون طرفاً في هذا الحوار غير المنقطع مع جوهر العالم".[105]

واضحٌ أنَّ الحديث عن دور الفكر، وعن قدرته على تنكب مآل تبرير العُنف، كان يرمي إلى إظهار مأزق الوعي الإنساني وملكاته تحت وطأة النزعات الشمولية. هل يُمكن، في ظلِّ هذا الوضع الحرج، أن نطمح إلى تحقيق نموذج الفكر الحواري المزدوج؟ يبقى تحقيق هذا النموذج أمراً مشروعاً، بل ومطلباً لا محيصَ عنه لبثِّ المعنى من جديدٍ في صورة العالم وتمثلنا له، غير أنَّ ذلك ليس بالأمر السهل أو الهيِّن، طالما أنَّ العنف لا يتقدم إلى مشهد وعينا في صورة موضوع للتفكير والتأمل، وإنما يفرض نفسه كعنصرٍ موجه لفعل التفكير نفسه. لذلك كان على آراندت أن تربط استشكال الفكر بواقع المدِّ الشمولي في كلِّ المناسبات التي تطرقت فيها لهذا الموضوع، وعياً منها بحجم تغلغل العنف الشمولي في أدق تفاصيل وعينا وملكات فكرنا في العالم المعاصر.

البيبليوغرافيا

آراندت، حنة. **الوضع البشري**. ترجمة هادية العرقي. بيروت: جداول، 2015.
آراندت، حنة. **في العنف**. ترجمة إبراهيم العريس. بيروت: دار الساقي، 2015.
أرسطو. **السياسة**. ترجمة أحمد لطفي السيد. بيروت: منشورات الجمل، 2009.
سارتر، جان بول. **الكينونة والعدم، بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية**. ترجمة نقلا متيني. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

[104] من الملفت للانتباه أن تربط آراندت بين النزعة الوضعية المنطقية وتصاعد الأنظمة الشمولية، معتقدة أن تصور كليهما للعقل والحقيقة يصدر عن الرؤية العلموية نفسها. وهذا ما يشكل تهديدا للفكر الإنساني بمختلف ملكاته. راجع في هذا الشأن:
Arendt, *La philosophie de l'existence*, 295.
[105] C 306.

فاتيمو، جياني. **نهاية الحداثة.** ترجمة نجم أبو فاضل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2014.

Arendt, Hannah. *La philosophie de l'existence* (*et autres essais*). Paris: Payot, 2015.

______. *La philosophie de l'existence*. Paris: Payot, 2015.

______. *De la révolution*. Paris: Gallimard, 2012.

______. *Responsabilité et jugement*. Paris: Payot, 2009.

______. *La vie de l'esprit*. Paris, P.U.F., 2007.

______. *Qu'est ce que la politique*?. Paris: Seuil, 1995.

______. *Juger*, *Sur la philosophie politique de Kant*. Paris: Seuil, 1991.

______. *La condition de l'homme moderne*. Traduit par George Fadier. Paris: Pocket, 1983.

______. *Le système totalitaire*, *Les origines du Totalitarisme*. Paris: Seuil, 1973.

______. *La crise de la culture*. Paris: Gallimard, 1972.

______. *Vies politiques*. Paris: Gallimard, 1971.

Ciocan, Cristian. *Heidegger et le problème de la mort*, *existentialité*, *authenticité*, *temporalité*. London: Springer, 2014.

Ferry, Luc. *Apprendre à vivre*. Paris: Champs Essais, 2006.

Gadamer, Hans Georg. *Vérité et méthode*, *Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris: Seuil, 1996.

Heidegger, Martin. *Etre et temps*. Paris: Gallimard, 1986.

______. *Questions 3 et 4*. Paris: Gallimard, 1976.

______. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Paris: Gallimard, 1975.

______. *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1958.

Housset, Emmanuel. *Husserl et l'énigme du monde*. Paris: Seuil, 2000.

Kristeva, Julia. *Le génie féminin*. Paris: Fayard, 1999.

Moreault, Francis. "Citoyenneté et représentation dans la pensée politique de Hannah Arendt". *Sociologie et société* 31/2 (automne 1999): 175-90.

Onfray, Michel. *Décadence*. Paris: Flammarion, 2017.

Ricœur, Paul. "Pouvoir et Violence". In *Hannah Arendt*, *Politique et pensée*, 99-114. Paris: Payot, 2004.

Weil, Eric. *Logique de la philosophie*. Paris: Vrin, 1974.

مجلة المناهل، العدد 100 (خريف/شتاء 2020) : 329-348

أخلاقيات الاعتراض في العلم عند النظار المسلمين
شكوك ابن الهيثم على بطلميوس نموذجا

محمد أبركان، أستاذ الفلسفة وتاريخ الأفكار العلمية
جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس

هناك ما يشبه الإجماع بين الدارسين والباحثين في تاريخ الأفكار العلمية، على أن أسلوب الاعتراض، اعتراض المتأخرين على المتقدمين، يعد وجها من وجوه التدليل التي سمحت لهذه الأفكار أن تُبنى ويعاد بناؤها وتشهد طرقا مختلفة في تطورها. ولعله قد أصبح معروفا بين الدارسين والباحثين في تاريخ الفلسفة والعلوم في السياقات الإسلامية أن النظار المسلمين تلقوا منجز الأوائل في معارف عدة، منها العلوم الدقيقة؛ وفي سياق هذا التلقي، فقد تعاملوا مع هذا المنجز تلخيصا وتسهيلا واعتراضا.[2] وبخصوص الاعتراض، فقد اتخذ عند العلماء المسلمين خلال الفترة الوسطية أشكالا كالردود ومحاولات الإبطال والشكوك.

تقترح هذه الدراسة الوقوف عند الشكوك بوصفه أسلوبا في الكتابة وفي الاعتراض كان العلماء، في سياق بناء حضارة الإسلام، يعتمدونه لتقويم أفكار علماء سابقين عليهم، وذلك إما بنقدها أو بتهذيبها أو بتصحيحها إن كان فيها أخطاء؛ وكان القصد من هذا التقويم تعبيد السبل لمن سيأتي من بعدهم كي يستأنف جهدهم لغرض إنضاج تلك الأفكار العلمية التي كانوا يشتغلون بها. وإذا كان لا مناص من النظر إلى هذه الشكوك من ناحية قوة الحجة أو الدليل فيها ومن ناحية الغاية التي تُنتظر منها، فإنه من المحمود أيضا النظر إليها من الناحية الأخلاقية، لتنضاف إلى هذه الناحية المنهجية التي تبتغي الوقوف على كيفية بناء المعرفة أو تطويرها.

صحيح، إن قوة الدليل مطلوبة في الاعتراض، وصحيح، كذلك، أن على المعترض في المجال العلمي أو الفلسفي أن يكون مستوعبا استيعابا جيدا للفكرة التي

[1] أود أن أتوجه بالشكر إلى الأساتذة، الزملاء: فؤاد بن أحمد من مؤسسة دار الحديث الحسنية بالرباط، والأستاذة نظيرة فدواش والأستاذ محمد الصادقي من جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، على تفضلهم بقراءة هذه الدراسة ومراجعتها؛ فالفضل يعود إليهم في أن تصبح بهذه الصيغة. أما ما بقي فيها من نواقص، فمسؤوليته تقع على عاتقي.

[2] إذا حصرنا أنفسنا في المجال الذي سنتحرك فيه في هذه الدراسة، يمكن أن نذكر مثلا ما أنجزه علماء فلك مسلمين كالفرغاني (ت. حوالي 247هـ/861م) بخصوص تلخيصه أو اختصاره لـ**مجسطي** بطلميوس، حيث ترك لنا مؤلفا بعنوان **جوامع علم النجوم وأصول الحركات السماوية**. وكذلك ثابت بن قرة (ت. حوالي 228هـ/901م) حيث قام بتسهيل **المجسطي** حسب تذكره كتب الطبقات والدراسات التي تتناول تاريخ العلوم العربية. هذا، وهناك من اعترض على هذا الكتاب كما سنرى في هذه الدراسة.

يعترض عليها؛ لكن للوقوف على الغاية التي تُلتمس في الاعتراض، هل كان العلماء الذين اتخذوا هذا الأسلوب للتفاعل مع أفكار المتقدمين تكفيهم قوة الحجة؟ أم يقتضي منهم الأمر شروطا أخرى غير الدليل المضاد؟

نطرح مثل هذه الأسئلة، وننتظر أن تفتح لنا أفقا للبحث عن بعد آخر في الشكوك وعدم الاكتفاء بالبعدين المنهجي والمعرفي، وذلك حتى تُتناول مسألة الاعتراض من جميع أطرافها. ولسلك هذه الطريق، سوف نقف عند ماكتبه أحد العلماء المسلمين من شكوك على أحد متقدميه، ويتعلق الأمر بالحسن بن الهيثم (ت. حوالي 43هـ/1040م).

يعلم المهتمون بمنجز هذا العالم وبالعلم في التاريخ الإسلامي عامة، أن له كتبا ومقالات ترد في عناوينها مفردة الشكوك، ففي الفلك له مقالات مثل **الشكوك على بطلميوس** و**في حل شكوك حركة الالتفاف** و **في حل شكوك المقالة الأولى من كتاب المجسطي يشكك فيها بعض أهل العلم**؛ وفي مجال الرياضيات ترك كتبا منها كتاب **في حل شكوك كتاب أقليدس في الأصول وشرح معانيه** إضافة إلى مقالة **في حل شك في مجسمات كتاب أقليدس.** لكننا، وكما هو وارد في عنوان هذه الدراسة، سينصرف اهتمامنا نحو مقالة واحدة فقط، وهي مقالة **الشكوك على بطلميوس**، وذلك لسبب أساس، وهو أنها تمثل، من ناحية أولى، اعتراضا صريحا على أفكار عالِمٍ سابق على ابن الهيثم وهو بطلميوس القلوذي (عاش حوالي 90-170 بعد الميلاد) وهي من ناحية أخرى مقالة يتجلى فيها هذا البعد الذي نَسعى إلى الوقوف عليه في هذه الدراسةكما هو واضح من خلال عنوانها (أخلاقيات الاعتراض) إنها مقالة طُعِّم فيها البعد النقدي بالبعد الأخلاقي بشكل يدعو إلى النظر في هذا الأخير.

إن القارئ لمقالة **الشكوك على بطلميوس** قد ينتبه بغير صعوبة للبرنامج النقدي الذي وضعه صاحبها لنقد أفكار بطلميوس في علمين هما الفلك والمناظر، حيث يتناول بالنقد ثلاثة كتب لبطلميوس وهي: **المجسطي** و**الاقتصاص** و**المناظر**، هذا وإن كان الأول هو الذي نال النصيب الأكبر من نقد ابن الهيثم.[3] بيد أن هذا البرنامج النقدي لا يتضمن فقط تقديم ملاحظات نقدية تهم المنهج الذي سار عليه بطلميوس والمعرفة التي تحصلت له بهذا السير، وإنما يتضمن أيضا ضوابط أخلاقية، قَيِّد بها ابن الهيثم نفسه؛ وقد يصح عدها شروطا يقتضيها أي تفاعل نقدي.

[3] نعلم أن ابن الهيثم كان قد خصص كتابا لتناول مسائل البصريات، وهو كتاب **المناظر**، ونجده يحيل عليه في **الشكوك على بطلميوس**.

ومع هذا، فهناك مسوغات أخرى تسوغ لنا النظر في هذا البعد الأخلاقي، كانتباه الدراسات الابستملوجية المعاصرة لهذا البعد والعناية به من أجل فهم أوسع ومَرِن للعلم ولقضاياه،[4] ومنها أيضا تجاهل الدراسات التي تناولت شكوك ابن الهيثم لهذا البعد كما سيتضح، واكتفاء بعضها بالمرور عليه مر الكرام.[5]

سنعمل، فيما سيأتي، على إبراز هذه الضوابط أو هذه الأخلاقيات التي ألزم بها ابن الهيثم نفسه حتى يؤدي البرنامج النقدي الذي وضعه في مقالته **الشكوك على بطلميوس** غرضه الأساس؛ والذي، كما سيتبين، ينهض على البناء وليس على الهدم أو على السعي نحو تحقيق غلبة بالأدلة المضادة. ولهذا رأينا أن نسلك هذا المسلك: سنقف أول الأمر و بشيء من الإيجاز، عند دلالة شكوك ابن الهيثم على بطلميوس؛ أو قل، إننا سنتساءل هنا عن المعاني التي يمكن أن تؤديها مفردة "الشكوك" الواردة في

[4] بين أيدينا دراسة معاصرة بعنوان **أخلاقيات العلم** لصاحبها ديفيد ب. رزنيك، ترجمة عبد النور عبد المنعم، مراجعة يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة 316 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005) هذا، ونشير إلى أن أخلاقيات العلم تنوولت أيضا في سياقات أخرى مرتبطة بآداب المناظرة والجدال. أنظر على سبيل المثال لا الحصر، طه عبد الرحمن، **أصول الحوار وتجديد علم الكلام** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2010)، 42-47. وكذلك حمو النقاري في مؤلفه، **منطق الكلام، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي** (الرباط-بيروت: دار الأمان-الدار العربية للعلوم ناشرون-منشورات الاختلاف، 2010)، يمكن العودة خصوصا إلى ما أورده بخصوص تعاونية الحجاج، ص. 46 و472. وكذلك فؤاد بن أحمد في مقاله الهام "طريقة الجدل الفلسفي عند ابن رشد: القيم والمنافع والحدود"، *Mélange de L'université Saint-Joseph* 63 (2010-2011): 259-332. ونحن إذ نتناول أخلاقيات الاعتراض في **الشكوك على بطلميوس**، فإننا لن نفعل هذا من هذه الناحية، وذلك لأن ابن الهيثم لم يدخل في مقالته هذه في مناظرة أو في جدال مع بطلميوس، وإنما كان بصدد الوقوف على سوء استخدامه للبراهين الرياضية وللأرصاد الفلكية، أي أن المادة التي تعامل معها ابن الهيثم ليست من طبيعة جدلية، بل هي من طبيعة رياضية برهانية، هذا رغم أن ابن الهيثم توسل في اعتراضاته على بطلميوس باللغة الطبيعية، مما جعل من نصه نصا تدليليا، لكن غرضه لم يكن هو مجادلة بطلميوس، و إنما التنبيه على أخطاء ارتكبت في مجال علمي مخصوص، وهو علم الفلك وعلم المناظر المرتبط به.

[5] أما الدراسات التي لم تهتم بهذا البعد فسيأتي الحديث عنها لاحقا، وأما التي اكتفت بالإشارة فقط إلى هذا البعد دون أن توليه ما يستحق من اهتمام، فيمكن ذكر دراسة لبناصر البعزاتي "مقومات النظر العلمي لدى ابن الهيثم،" **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط** 27 (2007): 13. فقد اكتفى البعزاتي في هذه الدراسة بالإشارة إلى هذا البعد، وقد أوردها في ثلاثة سطور. كما نجد رشدي راشد، قبل ذلك،اكتفى بذكر الاحترام الكبير الذي كان يكنه ابن الهيثم لبطلميوس، دونما تفصيل. أنظر:

Roshdi Rashid, *Les mathématiques infinitésimales du IX au XI siècle*, volume 5 (London: Islamic Heritage Fondation, 2006), 10.

كما أن هناك دراسة لإدريس نغش الجابري، بعنوان "مفهوم الشكوك في التراث العلمي العربي، مرجعيته الثقافية وقيمته الابستملوجية"، ضمن **تاريخ العلوم في الإسلام**، بحوث الندوة الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء بأكاديمية المملكة المغربية، الرباط، أيام 24-25-26، فبراير 2010، المجلد الثاني (الرباط: مركز ابن البناء المراكشي للبحوث والدراسات في تاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية، 2014)، 463- 535. ونشير، بخصوص هذه الدراسة، إلى أنها تضمنت بعض الأحكام التي تظل في حاجة إلى شواهد من التاريخ حتى تستقيم، من ذلك، مثلا، عندما يقول صاحبها: "تتطلب حماية المضمون المعرفي لعلوم الآخرين قدرا عاليا من الأمانة العلمية، بدل السرقات العلمية التي عرفها تاريخ العلوم الإغريقية القديمة والأوروبية الحديثة" ص. 520. وطبعا، فإذا كان من اللازم الاتفاق مع ما أورده الدارس إدريس نغش الجابري هنا بخصوص كون حماية المضمون المعرفي لعلوم الآخرين هي أمانة علمية، فإننا نتساءل عن الشواهد التي تثبت كون قدماء الإغريق أو علماء أوروبا في العصر الحديث قد سطوا على المنتوجات العلمية لغيرهم. ثم إنه أرجع أمر اهتمام العلماء المسلمين بالأمانة العلمية إلى الجانب العقدي الديني، وليس إلى ما تستوجبه الأمانة العلمية لدى العلماء على المستوى الكوني، أنظر الصفحة نفسها. هذا، كما أن هناك إشارة أخرى إلى هذا البعد الأخلاقي، أوردها أحمد فؤاد باشا، في دراسة له بعنوان **الحسن ابن الهيثم ومآثره العلمية** (الرياض: كتاب المجلة العلمية، 2018)، 91-96. وفي ظننا أن المقام الذي أورد فيه هذا الدارس إشارته لم يكن يسمح بالتفصيل في أخلاقيات العلم لدى ابن الهيثم، إذ تناول هذه الأخيرة بشكل عام، تهم مبحث القيم أو الأكسيولوجيا، وهو مبحث عام كما هو معروف، يهتم بالقيم الأخلاقية والجمالية، ولم يتعد ما أورده بخصوص هذه الأخلاقيات أربع صفحات ونيف.

عنوان المقالة؟ ثم، بعد هذا، سنمضي نحو طَرّق الباب الرئيس في هذه الدراسة، ألا و هو باب البعد الأخلاقي. وإذ كانت الأخلاق تتحدد، من جملة ما تتحدد به، كواجبات على العالم، في السياق الذي نتحدث فيه هنا أن يتقيد بها، فإننا سنحاول إبراز بعض هذه الواجبات التي تجلت لنا من خلال تتبع كيفية بناء ابن الهيثم لبرنامجه النقدي في هذه المقالة. كما أننا سنحاول في الأخير تبيان أثر التقيد بهذه الواجبات على تطور العلم الذي شمله نقد ابن الهيثم في هذا السياق.

1.الشكوك صيغة من صيغ النقد

هناك دراسات وأبحاث أولت عناية للدلالة التي تكتسيها مفردة "الشكوك" في مقالة **الشكوك على بطلميوس**؛ وفي هذا المضمار نجد من اعتبر شكوك ابن الهيثم تندرج ضمن تقليد سابق في الكابة، نشأ مع اليونان واستأنف النظار المسلمون السير في طريقه. هذا ما وقف عليه عبد الحميد صبره في مقدمة تحقيقه لمقالة **الشكوك على بطلميوس**، حيث تحدث عن تقليد أدبي "ورثه العرب عن اليونان ومضوا فيه".[6] لكن قبل هذا القول نجد صبره، وفي نفس الموضع، حاول أن يلفت الانتباه إلى المعنى الذي ترد به مفردة الشكوك عند ابن الهيثم في هذه المقالة؛ وبخصوص هذا، فهو لا يستبعد أن تكون لهذه المفردة علاقة باللفظ اليوناني "Aporia" الذي يفيد الضيق والعسر والورطة والحيرة، وهي حالات من الإحراج يقع فيها الفيلسوف وهو يبحث أو يفحص مشكلة ما؛ كما يفيد الصعوبة والمشكلة والمعضلة عندما يتعلق الأمر بالجدال الفلسفي؛ بيد أنه ينبه قارئ هذه المقالة إلى أن "اقتران لفظ "الشك" أو مقابله اليوناني بالحرف "على" (Pros) يقربه من معنى الاعتراض والنقد، فغرض ابن الهيثم إذن في هذه المقالة إثارة "الشكوك" أو الاعتراضات على مواضع مشكلة تورط فيها بطلميوس في مؤلفاته الرئيسية".[7] واضح مما أورده عبد الحميد صبره هنا أنه يدعو إلى فهم "الشكوك" بمعنى الاعتراض والنقد، أي أن ابن الهيثم سعى في مقالته **الشكوك على بطلميوس** إلى الاعتراض على أفكار علمية وردت في مؤلفات لبطلميوس. وقبل عبد الحميد صبره، كانت لدارس آخر مناسبة لإثارة أمر الشكوك عند ابن الهيثم؛ ويتعلق الأمر بمؤرخ العلوم شلومو بينيس؛ حيث اعتبر مقالة ابن الهيثم، **الشكوك على بطلميوس**، تجسيدا للمزاج النقدي للعلم العربي في القرنين العاشر والحادي عشر، واستئنافا لكتابات سابقة في هذا النوع من أدب الشكوك، وقد

[6] عبد الحميد صبره، مقدمة **الشكوك على بطلميوس**، تحقيق عبد الحميد صبره ونبيل الشهابي (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1996)، ن.

[7] عبد الحميد صبره، مقدمة **الشكوك على بطلميوس**، م.س.

ذكر في هذا السياق مؤلف الرازي (ت. حوالي 311هـ/925م) **الشكوك على جالينوس**.[8] هذا، وقد كانت لدارس آخر، وهو رشدي راشد، وجهة نظر جاءت مختلفة عن وجهتي النظر السابقتين؛ وجهة نظر عبر عنها قائلا: "إن شكوك ابن الهيثم وانتقاداته، مثلا، لم تُصغ كحجج لصالح مذهب ما، بل صيغت كبيانات لمسائل، أجهد الرياضي نفسه ليستدل عليها رياضيا، وبالاستعانة، أيضا، بأرصاد متحقق منها".[9] هكذا يرفض رشدي راشد، في سياق الرد على دعوى شلومو بينيس، إدراج شكوك ابن الهيثم ضمن التقليد الذي انخرط فيه الرازي بكتابه **الشكوك على جالينوس**، ذلك أن ابن الهيثم لم يسع في شكوكه إلى الوقوف على الصعوبات وانتقاد الحلول، وإنما سعى إلى البناء، وهذا ما أثمر مقالته في الفلك "في هيئة حركات كل واحد من الكواكب السبعة".[10]

لما كان قصدنا في هذه الدراسة الوقوف على البعد الأخلاقي في شكوك ابن الهيثم على بطلموس، فإننا لن نقف مطولا عند ما ذهب إليه هؤلاء الدارسون بخصوص دلالة الشكوك في مقالة **الشكوك على بطلميوس**، وذلك بسبب تجاهلهم لهذا البعد الذي نسعى إلى الاهتمام به في هذه الدراسة. ورغم هذا، لا نجد مناصا من القول، إن الأقرب إلى الصواب - واستنادا إلى ما أصبح متعارفا عليه اليوم من عدم فصل المعارف بعضها عن بعض فصلا نهائيا - هو الذهاب إلى أن تأليف ابن الهيثم **للشكوك على بطلميوس** لم يضرب فيه صفحا عما كان متداولا من لغة في الاعتراض والنقد؛ فصيغة "الشكوك على" كانت من قبيل المشترك بين الفلاسفة والعلماء. صحيح أن الغرض من استعمال هذه الصيغة كان يختلف من مجال معرفي إلى آخر؛ بيد أنه صعب علينا الاقتناع بأن إعمال الشكوك في علم الفلك من طرف عالم فلك ورياضيات قد أعطى ثمارا، كما لمح إلى ذلك رشدي راشد ضمن وجهة نظره التي أتينا على ذكرها؛ وإعمالها في الفلسفة وفي الطب كان من أجل إثارة الصعوبات فقط دون البناء. وغير هذا، فهناك من الشواهد ما يمكن أن يسعفنا في تبيان كون ابن الهيثم، وهو يستعمل مفردة الشكوك، لم يكن يدور في خلده معنى بعيد تمام البعد من

[8] Salomon Pines, "Ibn Al-Haytham s'Critique of Ptolemy", in *Actes du dixième congrès international d'histoire des sciences*, collection des travaux de l'Académie internationale d'Histoire des Sciences 15 (Paris: Hermann, 1964), 547.

[9] "Les doutes et les critiques d'Ibn al-Haytham, par exemple, ont été formulés non pas au titre d'arguments d'une doctrine mais comme des énoncés que le mathématicien s'est efforcé de démontrer mathématiquement et à l'aide d'observations contrôlées". Rashid, *Les mathématiques*, vol. V, 5, no.7.

هذا، وقد اقترب دارس آخر كثيرا من تبني هذا الموقف الذي عبر عنه رشدي راشد، ويتعلق الأمر بالباحث جلال دريدي، أنظر مقاله، "الشك في مراس القول الهيثمي"، ضمن **موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث**، https:www.mominoun.com/articles. فئة المقالات، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، (دجنبر، 2016) (راجعنا المقال في: 03-03-2020).

[10] Rashid, *Les mathématiques*, vol. V, 5, no.7.

المعنى الذي كان يدور في خلد من استعمل نفس المفردة قبله؛ ويتعلق الأمر باستعماله لصيغة أخرى في مقالات وكتب أخرى، وهي صيغة "حل الشكوك." ففي مقدمة كتابه **حل شكوك أقليدس في الأصول**، نجده يورد كلاما يمكن أن يضيء ما نحن بصدده في هذا الموضع، وذلك حين تكلم عن "الأسباب والأحوال التي تدعو إلى الشك - بمعنى الاعتراض - في الأمور الخفية، خصوصا في العلوم العقلية والمعاني البرهانية، وذلك أن الواحد منهم لا يقتنع برأي غيره إلا إذا تشكل الموضوع في عقله وهو بحسب تفكيره الشخصي [...] ثم إذا كان الدليل بينا زال الشك، أما إذا كان غامضا أو متشبها فإنه يمكن الاعتراض عليه، وهنا يكون الاعتراض شكا يجب حله"[11] وعليه، فصيغتا "الشكوك على" و"حل الشكوك" كانتا صيغتين متداولتين بين النظار، فلاسفة كانوا أو علماء بحصر المعنى؛ إنها لغة طبيعية كانت مشتركة بينهم، وكانت مستعملة في النقد والاعتراض والردود ومواجهة الصعوبات في البحث؛[12] بل قد يمكن عد "الشكوك على" أو "حل الشكوك" تقليدا في الكتابة العلمية والفلسفية، يمكن أن يُقارن بتقاليد أخرى كتقليد الشروح التي أسهمت في بناء التراث الفلسفي المشائي، وهذه الأخيرة كانت تختلف من سياق إلى آخر، كما كانت تختلف من شارح إلى آخر على مستوى الدقة في فهم الأفكار المشروحة وعلى مستوى الجودة في التعبير. ومن هنا فإن الشكوك تختلف معانيها من حيث الأغراض التيكانت تستعمل من أجلها وذلك حسب السياق المعرفي الذي ترد فيه. لكنها تظل تمثل صيغة من صيغ النقد، الذي لم يتميز به، أو قل لم يبرع فيه العلماء الذين كتبوا في العلوم الدقيقة فقط.

[11] أورده محمد أبو ريدة في تصديره **لمقالة في ثمرة الحكمة لابن الهيثم**، كتاب تذكاري، ضمن **أبحاث ودراسات مهداة إلى الدكتور زكي نجيب محمود فيلسوفا وأديبا ومعلما**، (الكويت: منشورات جامعة الكويت، 1987) ص 523. وقد سبت الإشارة إلى أن لابن الهيثم مقالات أخرى بصيغة "حل الشكوك" كـ **في حل شكوك حركة الالتفاف** و**حل شكوك المقالة الأولى من كتاب المجسطي يشك فيها بعض أهل العلم.**

[12] بالإضافة إلى **الشكوك على جالينوس** للرازي، يمكن أن نذكر، في حدود ما اطلعنا عليه، كتابين آخرين، أحدهما ورد في صيغة قريبة من صيغة "الشكوك على"، ويتعلق الأمر بكتاب لقسطا بن لوقا البعلبكي (ت. حوالي 286هـ/912م) عنوانه **في شكوك كتاب أقليدس**. أما الآخر فقد جاء في صيغة حل الشكوك، وهو لصاحبه أبو الخير الحسن بن سوار، المعروف بابن الخمار (ت. حوالي 398هـ/1008م)، وعنوان كتابه هو **حل شكوك الرازي على جالينوس**. أنظر ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ضبه وصححه ووضع فهارسه محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 304-394. هكذا، ومعروف أيضا لدى الدارسين والباحثين في التراث المشائي، العلمي والفلسفي، أن أرسطو (ت. 322 ق م) كان يستعمل الصيغتين معا، "الشك أو الشكوك على" و"حل الشك أو الشكوك" وذلك أثناء مواجهته لقضايا تطرح صعوبات؛ والمقام لا يسمح هنا للتفصيل في هذه الأمور، إذ أننا نفرد هذه الدراسة للنظر في البعد الأخلاقي لشكوك ابن الهيثم على بطلميوس. وما نريد قوله هنا هو إنه من الصعب إصدار حكم يقضي باعتبار شكوك ابن الهيثم لا علاقة لها بما سبقها من شكوك. هذا، وللمزيد من التفاصيل بخصوص الشك عند أرسطو المرتبط عنده بالصعوبة والحرج، أنظر:

Pierre Aubenque, "Sur la notion Aristotélicienne d'aporie", in *Aristote et les problèmes de la méthode* (Lauvain-la-Neuve: L'institut supérieure de philosophie, 1980), 3-19.

2. البعد الأخلاقي في البرنامج النقدي لمقالة الشكوك على بطلميوس

تتضمن هذه المقالة برنامجا نقديا، وضعه ابن الهيثم بقصد الوقوف على أخطاء وتناقضات وردت في المنظومة العلمية لبطلميوس، سواء في الفلك أو في المناظر. و بالعودة إلى المقالة نجد صاحبها قد افتتحها بمقدمة ضَمّنها ما سماه عبد الحميد صبره "العقيدة العلمية لابن الهيثم". ثم بعد هذه المقدمة أنشأ يكشف عن أخطاء بطلميوس وتناقضاته من خلال ثلاثة كتبكما ذكرنا سابقا.

ومقدمة **الشكوك على بطلميوس**، بالرغم من قصرها، فإن صاحبها قد وضع فيها ما يمكن عده الحجر الأساس لكل بناء علمي من الناحية الأخلاقية، وذلك ليس فقط بإثارته فيها لقضايا تهم منهج البحث العلمي وإنما أيضا لحرصه فيها على التحلي بواجب تقدير جهد العلماء المتقدمين الذين لولا منجزهم لما أمكن للمتأخرين استئناف ما بنوه وذلك بالاستدراك على أخطائهم وتناقضاتهم. فعلى مستوى ما يقترحه ابن الهيثم في هذه المقدمة منهجيا من شأنه أن يسمح لنا بالوقوف على خلفية ابستملوجية انطلق منها الرجل لبسط تصوره للبناء العلمي في العلوم بصفة عامة. وكما مر بنا فقد كان الأمر هو منطلق عبد الحميد صبره في اعتبار هذه المقدمة تكشف عن عقيدة علمية تبناها الرجل.

وتبرز هذه العقيدة من خلال ما أورده فيها صاحبها من أقوال تضمنت دعوة صريحة إلى سلك طرق في البحث عن الحق في العلوم. يقول ابن الهيثم في هذا المعنى: "الحق مطلوب لذاته، وكل مطلوب لذاته، فليس يعنى طالبه غير وجوده، ووجود الحق صعب، والطريق إليه وعر، والحقائق منغمسة في الشبهات، وحسن الظن بالعلماء في طباع جميع الناس، فالناظر في كتب العلماء، إذا استرسل مع طبعه، وجعل غرضه فهم ما ذكروه وغاية ما أوردوه؛ حصلت الحقائق عنده هي المعاني التي قصدوا لها، والغايات التي أشاروا إليها. وما عصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى علمهم من التقصير والخلل؛ ولو كان ذلك كذلك، لما اختلف العلماء في شيء من العلوم، ولا تفرقت آراؤهم في شيء من حقائق الأمور. والوجود بخلاف ذلك".[13]

وحسب هذا القول، لا يمكن لأي مطلوب نظري أن تُحصل فيه الحقيقة دون تجشم عناء يتمثل في اقتناص الحق الذي هو منغمس في الشبهات. ولتبيان هذا الأمر، أثار ابن الهيثم فكرة لغرض استبعادها من أمامه وهو يكتب مقالته **الشكوك على بطلميوس**، تتعلق بالمسلك الذي على العالِم إتباعه أثناء النظر في كتب السابقين.

[13] ابن الهيثم، **الشكوك على بطلميوس**، 3.

فالناس في الغالب يحسنون الظن بما يورده العلماء من أفكار، مما يجعلهم يسايرون هؤلاء في المعاني التي يقصدون إليها؛ لكن هل هذا هو السبيل المؤدي إلى اقتناص الحق؟ يمكن أن نقف على جواب ابن الهيثم من خلال إثارته لأمر هام، وهو أن العلماء ليسوا معصومين من الزلل وعلمهم ليس محميا من التقصير والخلل؛ إذ أن طريق العلم محفوفة بالوقوع في الأخطاء، كما أن الاختلاف بين العلماء وافتراق آرائهم لمن الأمور التي تبين أن طريق البحث العلمي ليست طريقا سهلة.

ولما كانت الأمور على النحو الذي ذُكر، فالعالم في تعريف ابن الهيثم هو الذي يطلب الحق؛ وطالب هذا الأخير يلزمه أن لا يحسن الظن بما أورده المتقدمون، بل يلزمه أن يثبت ما يفهمه منهم؛ الشيء الذي لا يكون إلا بالحجة والبرهان. ويقول بهذا الصدد: "فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين، المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم، بل طالب الحق هو المُتّهم لظنه فيهم، المتوقف فيما يفهمه عنهم، المتبع الحجة والبرهان، لا قول القائل الذي هو إنسان، المخصوص في جبلته بضروب الخلل والنقصان".[14] من هنا يقتضي الأمر من العالم، وهو ينظر في كتب العلماء المتقدمين، أن يتحلى بواجب، وهو أن يتخذ من نفسه "خصما لكل ما ينظر فيه ويجيل فكره في متنه وفي جميع حواشيه ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه".[15]

بعد ما أتى على ذكر هذه الأمور المنهجية التي تنطوي على أسئلة تهم مزاولة العلم، وهي أسئلة ربما كانت جديدة في زمنه،[16] ينتقل بنا ابن الهيثم إلى بسط تصوره بخصوص ما يراه مناسبا لقيام العالم بهذه التدابير التي ذكرها؛ وهذه الخطوة التي خطاها هنا من شأنها أن تُظهر لنا ما يراه صاحبنا كواجبات موصولة بواجب النقد الذي أصر عليه على الوجه الذي ذكر فيما تقدم. إنها واجبات أو ضوابط أخلاقية، سنرى أن ابن الهيثم لم يذكرها في مقدمة شكوكه على أساس أنها فَضْل أو على سبيل الادعاء، وإنما لغرض التقيد بها أثناء تتبعه لأخطاء وتناقضات بطلميوس.

إن العالم، وهو ينظر في كتب المتقدمين، ليس يكفي أن يكون خصما لكل ما ينظر فيه، بل عليه أيضا أن يتهم نفسه، أي أن لا يعتبر نظره مستوفيا للكمال ولا تعتريه عيوب؛ وإلى هذا ذهب قائلا: "ويتهم أيضا نفسه عند خصامه فلا يتحامل عليه ولا يتسمح فيه، فإنه إذا سلك هذه الطريقة انكشفت له الحقائق، وظهر ما عساه

[14] ابن الهيثم، **الشكوك على بطلميوس**، 3-4.

[15] **نفسه**، 4.

[16] الدريدي، "الشك"، مرجع مذكور. أنظر خاصة خاتمة بحثه المحال عليه في الهامش رقم 7.

وقع في كلام من تقدمه من التقصير والشبه".[17] هذه هي الطريقة التي يقترحها أبو علي في التعامل مع منجز المتقدمين، فلا يجوز التحامل عليهم؛ وهي خصلة يرفض صاحبنا أن تكون من خصال العلماء.

وعليه، فإن مهمته النقدية في مقالته **الشكوك على بطلميوس**، سينضبط فيها لضوابط أخلاقية، اقتضتها عنده مكانة العالم الاسكندراني العلمية. يظهر هذا بشكل واضح من خلال الطريقة التي سلكها في توجيه انتقاداته لهذا الأخير؛ إذ قبل أن ينخرط في هذا الأمر نجده قد تكلم عنه بكلام ملؤه التقدير والاحترام والثناء على منجزه العلمي. ولا يُستبعد أنه فعل هذا واضعا في ذهنه وساعيا إلى أن يرسخ في ذهن قارئ مقالته، أن هذا من باب الواجب تجاه كل من نريد أن نعترض وننتقد منجزهم. يقول: "ولما نظرنا في كتب الرجل المشهور بالفضيلة، المتفنن في المعاني الرياضية، المشار إليه في العلوم الحقيقية، أعني بطلميوس القلوذي، وجدنا فيها علوما كثيرة، ومعاني غزيرة، كثيرة الفوائد، عظيمة المنافع".[18] ولعمري، إن هذا الكلام إذا تأملناه وجدناه ينطوي على رؤية، يدعو ابن الهيثم، في ضوئها، إلى اعتبار النقد الذي نوجهه للمتقدمين من العلماء، لا يجوز لنا فيه إنكار فضلهم على تطور الأفكار العلمية. إن النقد المتوجه إلى أعمالهم يجب أن لا يرمي إلى تخسيس أصحاب هذه الأعمال أو التقليل من شأنهم، بل لا مناص من الاعتراف بالفوائد والمنافع التي أسدوها للبناء العلمي. غير أن تقدير العلماء، لا يعني السكوت عن أخطائهم. هكذا، نجد الرجل يستدرك، ذاكرا الأسباب التي دعته إلى إعمال شكوكه. يقول: "ولما خصمناها [أي تلك العلوم الكثيرة والمعاني الغزيرة] ميزناها وتحرينا إنصافه وإنصاف الحق منه، وجدنا فيها مواضع مشبهة، وألفاظا بشعة، ومعاني متناقضة، إلا أنها يسيرة في جنب ما أصاب فيه من المعاني الصحيحة. فرأينا أن في الإمساك عنها هضما للحق، وتعديا عليه".[19] من هنا يرى ابن الهيثم أن السكوت عن أخطاء المتقدمين، ويمثلهم هنا بطلميوس، يؤدي إلى غصب الحق وضياعه؛ وهذا قد يكون عائقا أمام استئناف بناء الأفكار العلمية، خصوصا وأن هذا هو عمل العالِم، وإلا لما نمت هذه الأفكار وعرفت طريقها نحو التقدم.

[17] ابن الهيثم، **الشكوك على بطلميوس**، 4.

[18] **نفسه.**

[19] **نفسه.**

وعليه، فما سيكشف عنه ابن الهيثم من أخطاء وتناقضات وألفاظ "بشعة" تضمنتها منظومة بطلميوس العلمية يندرج ضمن هَمٍّ رئيس، لا هَمٌّ بعده، ألا وهو خدمة البحث عن الحقيقة في العلم.

من المشروع، في رأينا، بعد أن تتبعنا ما جاء في مقدمة مقالة **الشكوك على بطلميوس**، أن نَعُدها ليست فقط مقدمة في المنهج وفي إبانة العقيدة العلمية التي تبناها صاحب المقالة، وإنما هي أيضا مقدمة في وضع ضوابط على العالم أن يُلزم نفسه بالانضباط لها، لتنضاف إلى الأمور المنهجية التي لا يمكن أن يستقيم أي نظر علمي دونها.فما أورده في هذه المقدمة ليس الغاية منه نقد أفكار بطلميوس في الفلك فقط، بل قل إن هذه الغاية تتجاوز ما يمكن أن يُنتظر تحصيله من نقد أفكار في علم مخصوص وهو علم الفلك.[20]

هذا، ولما كانت هذه الضوابط صاغها ابن الهيثم في لغة تمتح من الأخلاق كما رأينا، ولما كانت هذه الأخيرة تتحدد أساسا كواجبات، فإننا سنقيد أنفسنا في الخطوة الموالية بتتبع كيفية تنفيذ ابن الهيثم لبرنامجه النقدي في مقالته، والذي أعلن عنه صراحة في هذه المقدمة التي كنا قبل قليل بصدد النظر فيها. بعبارة أخرى، أين تتجلى هذه الواجبات الأخلاقية في كشف ابن الهيثم عن أخطاء بطلميوس وتناقضاته؟ الواقع أنه عندما نعود إلى ما جاء به صاحبنا في بناء برنامجه النقدي، يمكن أن تستوقفنا مسألتين مرتبطتين بهذه الواجبات؛ تتعلق الأولى بكيفية تعامل الرجل مع أخطاء بطلميوس وتناقضاته، أما الثانية فنجدها موصولة بواجب التحلي بالأمانة العلمية.

3. واجب الكشف عن أخطاء العلماء والتمييز بينها

سعى ابن الهيثم، من وراء، تقديم انتقاداته وإبداء ملاحظاته إلى تصحيح مسار البحث في علم الفلك أساسا، هذا رغم أنه لم يقدم في هذه المقالة بديلا للهيئة التي انتقدها. غير أنه، في نظرنا، لم يطرق هذا الباب إلا وهو واضع نصب عينيه إنصاف رجل العلم الذي ينتقد أفكاره. وتمنح لنا مواضع عدة من **الشكوك على بطلميوس** إمكانية تلمس هذا الأمر؛ حيث في معرض ذكره للأخطاء التي ارتكبها صاحب **المجسطي**، نجده يبرئه من بعض الشناعات. يقول: "فرأى أن الإمساك عن

[20] أشار جورج صليبا إلى أن "البواعث الرئيسية التي دفعت إلى تأليف هذا الكتاب كانت أعم بكثير من البواعث الفلكية" وهو بهذا يقصد أن ما فعله ابن الهيثم يتجاوز مجرد الوقوف على أخطاء ارتكبت في علمين هما الفلك والمناظر من طرف عالم فلكي سابق على ابن الهيثم وهو بطلميوس، إلى مستوى السير على خطى برنامج نقدي في العلم سبق أن تم وضعه من طرف علماء آخرين في مجالات علمية أخرى. وهو بهذا يشير إلى الشكوك التي أعملها فلاسفة وعلماء آخرون قبل ابن الهيثم كأبي بكر الرازي في شكوكه على جالينوس. أنظر، جورج صليبا، "نظريات حركات الكواكب في علم الفلك العربي بعد القرن الحادي عشر"، ضمن **موسوعة تاريخ العلوم العربية**، ج.1، **علم الفلك النظري والتطبيقي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 1997)، 113.

شرح هذه الحركة أولى من ارتكاب المحالات التي تلزم فيها [...] وإنما لم يشرح هذه الحركة لعلمه بما يلزم فيها من المحالات"،[21] أو عندما يقول ذاهبا إلى أن بطلميوس لا يصح أن يُتهم في كفاءته العلمية، "فإن كان ما قرره على غير علم منه، بما يلزم فيها من المحالات، فهو عاجز في صناعته، فاسد التصور لها والهيئات التي قررها، وليس يُتهم بطلميوس بذلك".[22]

إنها أقوال من شأنها أن تضعنا أمام كيفية تعامل صاحبنا مع أخطاء بطلميوس، وقبل أن ننخرط في تبيان هذا الأمر، تجدر الإشارة إلى أن محاولة الكشف عما في الخطأ من إمكانية لتطوير الأفكار العلمية قد اضطلعت بها تصورات ابستملوجية معاصرة، حيث سعت من خلال دراستها لتطور المعرفة العلمية، إلى أن تبينكون الخطأ الذي ارْتكَب في لحظة ما من لحظات تطور هذه المعرفة ومن طرف عالم ما لم يسهم سوى في تجديد بناء الأفكار العلمية. هكذا، يرى أصحاب هذه التصورات أن التقدم في العلم لا يحصل إلا عن طريق المحاولات والأخطاء.[23] وابن الهيثم، إذ ينطلق من أن العلماء ما عصمهم الله من الزلل، ولا حمى علمهم من التقصير والخلل، حسب تعبيره، فهو بهذا يرى أن الخطأ أمر قد يطرأ أثناء الاشتغال في العلم، ما دام العالم فيه النواقص التي في كل إنسان، ومنها السهو الذي "لا يعرى البشر منه".[24] وفي نظرنا، فإن صاحبنا، لما تحدث عن أخطاء بطلميوس أو أغلاطهكما يسميها، ولما أشاد بتفننه في المعاني العلمية، فإنه كان يود أن يشير إلى أن هذه الأغلاط قد وفرت له، هو الذي جاء في مرحلة كان فيها البحث في الفلك قد عرف تطورا، مناسبة للبحث وتطوير النظر العلمي وتجويده؛ أي أنه كان مدركا لأهمية الكشف عن غلط المتقدمين من طرف المتأخرين من العلماء. لكن لما كان الخطأ أو الغلط من الأمور التي يمكن أن تطرأ نتيجة سهو العالم، كما سبقت الإشارة، ولما كانت الحقيقة

[21] ابن الهيثم، **الشكوك على بطلميوس**، 63- 64. والجدير بالذكر أن الحركة المقصودة هنا هي حركة الالتفاف، وقد خصص ابن الهيثم مقالة نقدية لهذه الحركة، وفيها يمكن الوقوف أيضا على الوعي بواجب عدم التقليل من شأن العلماء، إذ كان قد ألف هذه المقالة ردا على ردود لشخص كان أعاب على ابن الهيثم نقده لبطلميوس؛ ولكن بالرغم من لهجة ابن الهيثم النقدية الشديدة في هذا الرد، والتي لم تخل من سخرية في بعض المواضع، نجده لا يذكر اسم هذا الشخص، وقد اكتفى بذكره"بمولاي الشيخ"، حيث يبتدئها بالقول: "وقفت على شكوك مولاي الشيخ"، أنظر ابن الهيثم، "مقالة في حل شكوك حركة الالتفاف،" تحقيق عبد الحميد صبره، **مجلة تاريخ العلوم العربية**، المجلد الثالث، 2 (1979): 185.

[22] ابن الهيثم، "مقالة في حل شكوك"، 63.

[23] Alan F. Chalmers, *Qu'est ce que la science ? Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend*, Traduit de l'anglais par Michel Biezunski (Paris: Le livre de Poche, 1990), 81.

[24] ابن الهيثم، **الشكوك على بطلميوس**، 37. هذا، وقد سبق للطبيب الرازي أن نبه إلى الأمر، وذلك في سياق الشكوك في مجال علمي آخر وهو الطب، حيث نبه في شكوكه على جالينوس إلى سهو العلماء. يقول: "وإن سألت عن السبب الذي من أجله يستدرك المتأخرون في الزمان على أفاضل المتقدمين مثل هذه الاستدراكات، لقلت إن لذلك أسبابا، فمنها السهو والغفلة الموكلة بالبشر، ومنها غلبة الهوى على الرأي في رجل من الناس لأمر ما حتى يقول فيه ما خطأ [...]"، محمد بن زكرياء الرازي، **الشكوك على جالينوس**، حققه وقدم له بالفارسية والعربية والانجليزية مهدي محقق (طهران: المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، 1993/ 1372هـ/ ش 1213هـ.ق)، 2-3.

في هذا المجال تُبنى، ولا نهاية لهذا البناء، فخليق بالعالم الذي يقف على أخطاء من تقدمه أن ينصفه؛ ويتحقق هذا الإنصاف المطلوب بوجوه عدة، منها التمييز بين الأخطاء؛ هذا التمييز الذي لا مناص للعالم أن يضعه نصب عينيه، حتى لا يسقط في آفة التقليل من شأن المجهود الذي بذله ذلك العالم، صاحب الأخطاء.

تثمينا منه لهذا المبدأ الأخلاقي، عمد ابن الهيثم في كشفه عن الأخطاء المُرتكبَة من طرف بطلميوس في علم الفلك إلى التمييز بين نوعية هذه الأخطاء. ومما يبين عمله بهذا المبدأ ذكره لنوعية الأخطاء في منجز بطلميوس. في هذا الصدد، نجده تحدث عن الخطأ في التصور، وهو خطأ صعبٌ أن يُتفادى من طرف العلماء؛ وقد ارتكبه بطلميوس عندما تصور وضعين مختلفين وهما الفوق والأسفل بالقياس إلى مركز العالم، إذ أن "تمييزه فوق وأسفل بالقياس إلى مركز العالم هو غلط في التصور"،[25] وكذلك تمييزه بين المغرب والمشرق بالقياس إلى نفس المركز؛ يقول ابن الهيثم: "وهذا أيضا غلط مثل الغلط الأول".[26] وهذا النوع من الخطأ، أي الخطأ في التصور، يمكن أن يعزى إلى عدم تدقيق بطلميوس في تحديده للجهات انطلاقا من مركز العالم؛[27] أي أنه خطأ يمكن أن يعترض سبيل أي عالم إذا لم ينتبه جيدا أثناء تصوره للأمور التي يبحثها.

إضافة إلى وقوف ابن الهيثم على الأخطاء التي ارتكبها بطلميوس والمتعلقة بعدم التدقيق في التصور، فإنه وقف أيضا على تناقضات أخرى وقع فيها صاحب **المجسطي**، وهي كثيرة؛ لكن بالرغم من كثرتها، فقد رأى ابن الهيثم، أن منها مواضع وقع فيها بطلميوس نتيجة سهو ويُعذر فيها، ومنها مواضع ارتكبها وهو يعلم أنها مواضع متناقضة، وهذه لا يمكن أن يُعذر فيها العالم الاسكندراني، يقول ابن الهيثم بعد ذكره للمواضع المتناقضة التي وقف عليها وهو يفحص **مجسطي** بطلميوس: "فهذه المواضع التي ذكرناها هي المواضع المتناقضة التي وجدناها في كتاب المجسطي. منها ما هو معذور فيه، ومنها ما ليس له فيه عذر. وذلك أن منها مواضع تجري مجرى السهو الذي لا يعرى البشر منه، فهو معذور فيه. ومنها مواضع ارتكبها بالقصد، وهي الهيئات التي قررها للكواكب الخمسة، فليس له فيها عذر".[28]

[25] ابن الهيثم، **الشكوك على بطلميوس**، 7.

[26] **نفسه**، 8.

[27] لاحظ جورج صليبا، في هذا السياق، أن ابن الهيثم يطالب بطلميوس فيما يتعلق بالفصل الخامس من المقالة الأولى من **المجسطي**، بمزيد من الدقة عندما يتحدث عن المفاهيم التي كان هو نفسه قد قررها. أنظر، صليبا، "نظريات حركات الكواكب"، 114.

[28] ابن الهيثم، **الشكوك على بطلميوس**، 37.

إن حرص ابن الهيثم على ذكر نوعية الأخطاء والتناقضات الموجودة في منجز بطلميوس، وكذا حرصه على التمييز بين هذه الأخطاء ينم عن تقديره وتثمينه للمجهود الذي بذله صاحب المجسطي والحرص على عدم الانتقاص من قيمته كعالم، كما ينم أيضا عن وعي صاحبنا بطبيعة الاشتغال في مجال علمي دقيق، بحيث يكون الوقوع في الخطأ أمرا قد يُنتظر خلال أية خطوة من الخطوات التي يجري فيها البحث في العلم. ويكون من واجب العالم الذي يأتي بعده الوقوف على هذا الخطأ، إما لإصلاحه وإما للتنبيه إليه فقط.

4. واجب التحلي بالأمانة العلمية أثناء التعامل مع منجز السابقين

لم تغفل الدراسات الابستمولوجية المعاصرة، والتي تتناول قضايا العلم بصفة عامة، إثارة ما يُصطلح عليه في البحث وفي تفاعل العلماء فيما بينهم بالأمانة العلمية، إذ تَعتبرّ هذه الدراسات أن تناول ما يجري أثناء الإنتاج العلمي لا بد أن يُنتبهْ أثناءه، أي أثناء هذا التناول، إلى مدى حرص العلماء على واجب التحلي بالأمانة العلمية، كما تَعْتَبِر (أي هذه الدراسات) أن الإخلال بهذه الأمانة من شأنه أن يهدد البناء فوق أرض البحث العلمي. ولكي نفهم ما المقصود في هذا السياق بالأمانة العلمية، لنقرأ هذا القول الوارد في إحدى الدراسات التي انشغلت بأخلاقيات العلم بصفة عامة: "ينبغي على العلماء أ[ن] لا يختلقوا المعطيات أو النتائج، أو يكذبوها أو يحرفوها. عليهم أن يكونوا موضوعيين [...] وصادقين في سائر مناحي علمية البحث. هذا المبدأ هو أهم قاعدة في العلم، ذلك لأنه إن لم يُتبع، فيستحيل علينا أن ننجز أهداف العلم. فلا البحث عن المعرفة ولا حل المشكلات العلمية يمكن أن يمضي قدما إذا تفشى الخداع".[29]

ولئن تحدث صاحب هذا القول عن أمانة العالم وهو يشتغل في سياق محكوم بملابسات مرتبطة بالمختبر العلمي المعاصر، فإن العودة إلى كيفية وقوف ابن الهيثم على أخطاء بطلميوس وتناقضاته، لمن شأنها أن تدلنا على أن ما فعله صاحب **الشكوك على بطلميوس** لا يقع بعيدا عن روح هذا القول المقتبس أعلاه؛ إذ كان صاحبنا أبعد ما يكون عن الخداع. وهذا قد يظهر لنا، ليس فقط من خلال الثناء على بطلميوس كعالم، ولكن كذلك من خلال ما أبداه من صدق والرغبة في الإنصاف وهو ينتقد المنجز الفلكي البطلمي ويكشف عن عيوبه.

يمكن أن نقف على هذا الأمر، على الوجه المذكور أعلاه، من خلال ما حرص عليه صاحبنا بخصوص عدم الاكتفاء بالاعتراض على فكرة وردت عند بطلميوس دون

[29] رزنيك، **أخلاقيات العلم**، 86.

وضع القارئ أمام حقيقة تلك الفكرة كما وردت في كتب هذا الأخير؛ وفي هذا الصدد كان لا بد لنا أن ننتبه إلى أن صاحبنا، وهو يكشف عن عيب ما في منجز بطلميوس، حرص أشد الحرص على أن يقتبس أقوال الرجل حرفيا، ثم يبين للقارئ مكمن العيب أو الخطأ في فكرة أو تصور صاحب **المجسطي**.[30] فهكذا، ونحن نقرأ فحوى ملاحظاته النقدية، تستوقفنا اقتباسات من أعمال بطلميوس الفلكية عندما يتعلق الأمر بالشكوك على **المجسطي** وعلى **الاقتصاص**، كما تستوقفنا اقتباسات من المناظر البطلمية عندما يتعلق الأمر بالشكوك على كتاب **المناظر** للعالم الاسكندراني. وقد رأينا أن نضع القارئ أمام هذا الأمر الذي يهم الالتزام بالأمانة العلمية، وذلك من خلال إيراد نماذج من اقتباسات ابن الهيثم من كتاب **المجسطي** ومن كتاب **الاقتصاص** وكذا من كتاب **المناظر**.

فبخصوص اقتباسه من **المجسطي**، الذي حظي بالنصيب الأكبر من النقد من طرف ابن الهيثم، يقول هذا الأخير: "ثم يقول [بطلميوس] من بعد ذلك في هذا المعنى: وإن توهمنا الأرض زائلة بأناس إلى ناحية المشرق أو المغرب؛ فجعل جهتي المشرق والمغرب غير جهتي فوق وأسفل".[31] وهذا في سياق الكشف عن خطأ بطلميوس بخصوص تصوره للجهات انطلاقا من مركز العالم كما مر بنا في اللحظة التي تحدثنا فيها بشأن التمييز بين نوع الأخطاء. كما نجده يقول: "ثم يقول [بطلميوس]: وجدنا القوس التي من أبعد بعد في الشمال، يعني من دائرة نصف النهار، إلى أبعد بعد في الجنوب، وهي القوس التي بين الانقلابين، تكون في جميع الأوقات سبعة وأربعين جزءا[...]"[32] وقد جاء هذا القول في سياق الكشف عن تناقض وقع فيه بطلميوس عندما حاول الوقوف على معاني القوس التي بين الانقلابين الشتوي والصيفي. كما ينقل عن بطلميوس أيضا قوله: "فقد ينبغي أن يتقدم فيعلم بالجملة أن تنقل الكواكب المتحيرة بحركاتها تلقاء حركة السماء، وكذلك نقلة الجميع قدما، مستوية كلها في طبيعتها، ثم يقول [بطلميوس]: وإنه ليس فيها بحال من اختلاف

---

[30] قد يتساءل متسائل هنا: وما أدرانا بأن ابن الهيثم التزم فعلا بنقل أقوال بطلميوس بأمانة. وهذا تساؤل مشروع لأن الأمر يستوجب مقابلة ما ينقله ابن الهيثم مع الأصل، أي الترجمة العربية التي اعتمدها ابن الهيثم، ومحققا المقالة، عبد الحميد صبره ونبيل الشهابي قد قاما بهذا الأمر، إذ نجد أنهما يحيلان على مخطوط ترجمة **المجسطي**، وهي ترجمة إسحق بن حنين وإصلاح ثابت بن قرة، أنظر بيان الرموز المستعملة في جهاز التحقيق (ث) ثم تعليقات في آخر الكتاب، ص. 73. وإذ إن الظروف لا تسمح، على الأقل في الوقت الراهن، لكي نقوم نحن أيضا بمقابلة ما ينقله ابن الهيثم مع الأصل، فإننا نشير، بالإضافة إلى ما أوردناه بخصوص تحقيق **الشكوك على بطلميوس** واضطلاع المحققين بمهمة مراجعة الترجمة العربية **للمجسطي**، إلى أن شكوكه على بطلميوس سبق أن أثيرت بشأنها أقوال من طرف علماء أتوا بعده، كما سنرى لاحقا، ونفترض لو أن أحد هؤلاء كالعرضي مثلا، لمس ما يمكن أن يثبت كون صاحبنا لم يلتزم بالأمانة العلمية في نقل أقوال بطلميوس من **المجسطي** ومن **الاقتصاص** لأثار ذلك في نظرنا؛ وهو، أي العرضي، يفترض فيه، وهو عالم فلك، أنه قد اطلع على كتب بطلميوس لأنه في كتابه **الهيئة** نجده يناقش بطلميوس ويورد أقواله.

[31] ابن الهيثم، **الشكوك على بطلميوس**، 7.

[32] **نفسه**، 11.

نظام ما يظهر فيها ما يلزم منه بالحقيقة شيء متباين، لأنها أبدية، والحركتان المتضادتان بجسم واحد هما نهاية الاختلاف الذي يؤدي إلى الفناء"[33] ويعلق ابن الهيثم على هذا القول قائلا: "وهذان المعنيان متناقضان"[34] وهذا في سياق كشفه عن إبطال بطلميوس للأصل الذي كان قد "قرره في الفصل الثالث من المقالة الثالثة الذي هو في الأصول التي توضع للحركة المستوية".[35]

كما اقتبس من كتاب **الاقتصاص** أقوالا كان الغرض من أغلبها هو الكشف عن التناقض الحاصل بين ما ذهب إليه بطلميوس في **المجسطي** وبين ما يحتويه كتاب **الاقتصاص**، وفي هذا الصدد نجده يقول: "فهذا الترتيب الذي رتبه في المقالة الأولى من **الاقتصاص** مناقض للترتيب الذي رتبه في **المجسطي** [...] ويقول [بطلميوس] في تضاعيف ذلك الكلام: وأما سائر الكواكب المتحيرة فإن لها نوعين من الاختلاف: أحدهما قريب من الذي ذكرناه، وهو الذي يكون حسب ممرها في فلك البروج، والآخر الذي يكون بحسب عودتها إلى الشمس، فيكون لكل واحد منها حركة إرادية وحركة يضطر إليها".[36]

هذا، كما اقتبس أقوالا من كتاب **المناظر** لبطلميوس، وذلك في سياق وقوفه على مواضع متناقضة في هذا الكتاب، مثل وقوفه على المعاني التي يدركها البصر حسب **مناظر** بطلميوس؛ إذ نجده يورد ما يلي: "فأما كتابه في **المناظر**، فإن فيه مواضع تنتقض عند تحرير المعاني التي ذكرها فيها. إنه يعدد في أول المقالة الثانية من كتابه في **المناظر** المعاني التي يدركها البصر فيقول [بطلميوس]: إن البصر يعرف الجسم والعظم، واللون والشكل، والوضع والحركة والسكون. وهذه المعاني هي سبعة، وقد بينا في المقالة الثانية من كتابنا في **المناظر** أن المعاني التي يدركها البصر اثنان وعشرون نوعا".[37]

هذه، فقط، عينة من الشواهد التي شئنا أن نوردها من **الشكوك على بطلميوس** لابن الهيثم؛ نقول إنها عينة فقط ضمن شواهد كثيرة تبين مدى حرص هذا الأخير على الأمانة العلمية. إنه لم يشأ الاكتفاء بالحديث عن أفكار بطلميوس الخاطئة أو التي فيها عيوب، هكذا بشكل عام، وكأنه شعر بأنه لو سلك هذا المسلك لكان هذا تجنيا منه على بطلميوس.

[33] ابن الهيثم، **الشكوك على بطلميوس**، 20.

[34] **نفسه**.

[35] **نفسه**.

[36] **نفسه**، 44.

[37] **نفسه**، 64- 65.

5. تطعيم الاعتراض بالبعد الأخلاقي وأثره على تطور علم الفلك

لم ينبت الشك عند ابن الهيثم في أرض خلاء، بل جاء في سياق التفاعل النقدي الذي عرفته الحضارة الإسلامية عندما تلقت أفكار الأوائل؛ وقد شمل هذا النقد عدة مجالات معرفية. وهذا يوضح أن البيئات العلمية في مختلف الثقافات تتفاعل فيما بينها تفاعلا يكون دائما مثمرا. وإذا كان ابن الهيثم قد تأثر بشكل من الأشكال بإعمال الشكوك من طرف الفلاسفة والعلماء السابقين عليه، فإن شكوكه قد أثرت أيضا في من جاء بعده من علماء الفلك. ولقد رأى صاحبنا في مقدمة مقالته الشكوك على بطلميوس أن من مسؤولية العالم أن ينبه إلى الأخطاء التي توجد في كتب المتقدمين. حيث يقول: "ووجدنا أولى الأمور ذكر هذه المواضع، وإظهارها لمن يجتهد من بعد ذلك في سد خللها، وتصحيح معانيها، بكل وجه يمكن أن يؤدي إلى حقائقها".[38] ويكفينا نظر فاحص في القول حتى يتبين لنا ما يتضمنه من رؤية بنائية للعلم، إذ كل ما ينجزه عالم في فترة ما إلا ويعد لبنة لمن سيأتي بعده لاستكمال البناء.

وسيرا على هذا التقليد، فإن ما رآه أحد العلماء ممن جاؤوا بعده من أن ما فعله ابن الهيثم لم يتعد إثارة الشكوك دون أن يتقدم في اتجاه تقديم بديل للمنظومة العلمية الفلكية التي شكك فيها يجب أن يؤخذ في حدوده. ويتعلق الأمر هنا بما أورده مؤيد الدين العرضي (ت. حوالي 664هـ/1266م) في كتابه **في الهيئة**، إذ نجده قد قال: "ولم يأت من بعده [بطلميوس] من يكمل هذه الصناعة على الوجه الصواب، ولم يزد أحد المتأخرين ولم ينقص شيئا على ما عمله، لكن تابعوه بأجمعهم؛ ومنهم من شكك ولم يأت بشيء غير ذكر الشك فقط كأبي علي ابن الهيثم وابن الأفلح المغربي".[39]

والظاهر من قول مؤيد الدين العرضي، أنه لا يعترف بأهمية ما أنجزه ابن الهيثم بشكوكه؛ ولعلهكان ينتظر من الذين ذكرهم أن يقدموا بديلا لما جاء به بطلميوس، في حين أنهم اكتفوا فقط بالشك. والحق أنه إذا وضعنا هذا القول في سياقه، فالواجب علينا أن نعذر فيه صاحبه، وذلك لأن التناول الابستملوجي والفلسفي للفاعلية العلمية في وقت مؤيد الدين العرضي لم يكن قد ارتقى بعد إلى مستوى فهم هذه الفاعلية، كفاعلية يتفاعل فيها اللاحق بالسابق؛ إذ لم يِنتبه إلى هذا الأمر إلا في سياق ظهور الدراسات الابستملوجية المعاصرة التي لا تقرر شيئا بخصوص العلم وتطوره إلا بالعودة إلى تاريخه.

---

[38] ابن الهيثم، **الشكوك على بطلميوس**، 4-5.

[39] مؤيد الدين العرضي، **كتاب الهيئة**، حققه وقدم له جورج صليبا (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، 214.

وفي حقيقة الأمر، فإن كثيرا من الأقوال التي وردت في شكوك ابن الهيثم على بطلميوس من شأنها أن تكشف لنا عن برنامج غير معلن لتطوير البحث في علم الفلك؛ وهذا ما يفسر كون العلماء الذين جاؤوا بعده لم يدخروا جهدا في إصلاح ما يمكن إصلاحه في المنظومة الفلكية التي وصلتهم.[40] ومن هذه الأقوال التي قد تسوغ لنا القول بأن صاحبنا كان يعلم حق العلم أن الهيئة البطلمية في حاجة إلى إصلاح، ما قاله في سياق حديثه عن صحة وواقعية حركات الكواكب. يقول: "والصحيح الذي لا شبهة فيه أن هيئات حركات الكواكب هيئات صحيحة، موجودة مطردة لا يلزم فيها شيء من المحالات ولا من المتناقضات، وهي غير الهيئات التي قررها بطلميوس، وما وقف عليها بطلميوس ولا وصل فهمه إلى تخيل حقيقتها".[41] والأكيد أن العلماء الذين تتناول منجزهم الدراسات التي تؤرخ لعلم الفلك العربي، والتي تثبت أنهم قدموا مشاريع إصلاحية، قد اطلعوا على هذا القول وتفاعلوا مع مضمونه، كما رأينا أعلاه مع مؤيد الدين العرضي؛ فهذا الأخير، وإن كان قد سجل ملاحظة على خطوة ابن الهيثم في **الشكوك على بطلميوس**، إلا أنه لا بد أن يكون قد استفاد من هذه الخطوة.

وارتباطا بما تناولناه في هذه الدراسة، يبدو أن أثر الشكوك الهيثمية على تطور البحث في علم الفلك لم يكن، فقط، بسبب استيعاب ابن الهيثم للأفكار الفلكية البطلمية ووقوفه على عيوبها، بل أيضا بسبب ما تضمنه برنامج **الشكوك على بطلميوس** من أمور ذات علاقة بأخلاقيات الاعتراض، بحيث يكون من جاء بعده لمس في تلك الانتقادات التي وجهها صاحبنا لبطلميوس إنصافا لهذا الأخير، تجلى في تلك الواجبات على الوجه الذي ذكر فيما سبق. وعليه، فإن أي نقد في أي مجال معرفي، إذا كان صاحبه يريد أن يكون نقدا مثمرا، فيحسن أن يأتي مطعما بالبعد الأخلاقي؛ وابن الهيثم لحرصه على هذا الأمر،كان واعيا بأهمية هذا البعد؛ وقد كان لنقده تأثير ظهر مباشرة بعده؛ لكن لو أنه لم يكن أمينا ولم يتفاعل نقديا بالشكل المطلوب مع منجز

[40] بخصوص هذه المشاريع الإصلاحية، يمكن العودة إلى بعض الدراسات التي تناولت هذا الموضوع؛ يمكن الإحالة مثلا إلى صليبا، "نظريات حركات الكواكب"، 95-171. كما يمكن الإحالة كذلك إلى بناصر البعزاتي، "جذور التجديد الفلكي الكوبرنيكي"، ضمن **التقليد والتجديد في الفكر العلمي**، تنسيق بناصر البعزاتي، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 106 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2003)، 103-138.

[41] ابن الهيثم، **الشكوك على بطلميوس**، 64. هذا وعن قضية البديل، فقد أورد رشدي راشد في مرجع أحلنا عليه سابقا ما مفاده أن ابن الهيثم بعد **الشكوك على بطلميوس** ألف مقالة بعنوان **في هيئة حركات كل واحد من الكواكب السبعة**، وهي مقالة جاء فيها صاحبنا بجديد يهم حركات الكواكب، انظر:

Rashid, *Les mathématiques*, vol. V, 8-45.

هذا وقد عمل على نشر هذه المقالة ضمن هذا المرجع الذي نحيل عليه هنا (ص. 266-615).

بطلميوس، لما أثر في الفاعلية العلمية بعده بذلك الشكل الذي يشهد عليه تطور علم الفلك.[42]

خاتمة

من جملة ما تقدم، يمكن القول، إنه كان في وسع ابن الهيثم، وهو يكتب ما كتبه في مقالته **الشكوك على بطلميوس**، أن يضرب صفحا عن هذا البعد. كان بوسعه أن يفعل هذا مكتفيا بذكر أغلاط وتناقضات العالم الاسكندراني؛ بيد أنه لم يساير هواه، وإنما رأى أنه لا يجب الاكتفاء في النقد والاعتراض بإبداء الملاحظات والإتيان بالأدلة المضادة؛ بل رأينا كيف حرص أشد الحرص على تطعيم هذا البعد النقدي ببعد يستحق أن يحاط بعناية كما أحيط بها البعدين المنهجي والمعرفي في الدراسات التي تناولت مسألة الشكوك في النظر العلمي عند الرجل. من هنا رأينا أنه لا يجب إهمال شأن هذا البعد الذي تناولناه في هذه الدراسة. وهو بعد تجلى من خلال ما حاولنا الكشف عنه، في العبارات التي أوردها في مقدمة شكوكه على بطلميوس. هذا، ولئنكان هناك من انتبه إلى "عقيدة علمية" تبناها الرجل في نقده لبطلميوس، فمن المشروع القول إنها عقيدة لن تخفى مرونتها على من ينتبه إلى أنها لا تنهض فقط على ركني المنهج والمعرفة، إنما تنهض أيضا على ركن أخلاقيات العلم.

هذه الأخلاقيات تجلت في عبارات الاحترام والدعوة إلى الثناء على منجز العالم الاسكندراني وإنصافه بذكر نوعية الأخطاء والتناقضات التي وجدها في منجزه وباقتباسه للأقوال التي تضمنت هذه الأخطاء والتناقضات. ودون هذا ما كان لشكوكه أن تفتح أفقا آخر للبحث في الفلك وتطويره من طرف من أتوا بعده.

وعليه، فقد يمكن أن نعد هذا البعد الأخلاقي لا يقل منزلة عن الأبعاد الأخرى التي يمكن أن تتناول من خلالها شكوك ابن الهيثم على بطلميوس. كما قد يصح، من خلالكل ما ذكر بخصوص هذا البعد، عد هذه الأخلاقيات معايير لا مناص لأي عالم رأى أن يصحح مسار البحث في مجال من المجالات العلمية من أن يتقيد بها.

[42] بخصوص تأثير ابن الهيثم في تطور علم الفلك، نشير إلى أن هناك دراسات تعتبر أن أهم شيء قام به ابن الهيثم في شكوكه على بطلميوس هو تخلصه من فرضية مزعجة، وهي فرضية المعدّل المسير؛ ومعلوم لدى الدارسين في تاريخ علم الفلك أن كوبرنيك (1473-1543) رفض هذه الفرضية التي وردت في **مجسطي** بطلميوس. أنظر على سبيل المثال: عبد الحميد صبره، مقدمة **الشكوك على بطلميوس**، ع. ف. وكذلك، بناصر البعزاتي، **الفكر العلمي والثقافة الإسلامية** (الرباط: دار الأمان، 2015)، 307.

البيبليوغرافيا

ابن أبي أصيبعة. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء.** ضبه وصححه ووضع فهارسه محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

ابن الهيثم، الحسن. **الشكوك على بطلميوس.** تحقيق عبد الحميد صبره ونبيل الشهابي. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1996.

______. "مقالة في ثمرة الحكمة". تحقيق محمد أبو ريدة، ضمن، **أبحاث ودراسات مهداة إلى الدكتور زكي نجيب محمود فيلسوفا وأديبا وعالما،** 519-555. الكويت: منشورات جامعة الكويت 1987.

______. "في حل شكوك حركة الالتفاف". تحقيق عبد الحميد صبره، **مجلة تاريخ العلوم العربية،** المجلد الثالث، 2 (1979): 183- 209.

البعزاتي، بناصر. **الفكر العلمي والثقافة الإسلامية.** الرباط: دار الأمان، 2015.

______. "مقومات النظر العلمي لدى ابن الهيثم". **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط** 27 (2007): 59-11.

بن أحمد، فؤاد. "طريقة الجدل الفلسفي عند ابن رشد: القيم والمنافع والحدود". *Mélange de L'université Saint-Joseph* 63 (2010-2011): 259-332.

الجابري، إدريس نغش. "مفهوم الشكوك في التراث العلمي العربي، مرجعيته الثقافية وقيمته الابستمولجية". ضمن **تاريخ العلوم في الإسلام،** بحوث الندوة الدولية الأولى التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء، المجلد الثاني، 463-535. الرباط: مركز ابن البناء المراكشي، 2014.

الدريدي، جلال. "الشك في مراس القول الهيثمي". ضمن **موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث https:www.mominoun.com/articles** فئة المقالات، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية (دجنبر 2016).

فؤاد، أحمد باشا. **الحسن بن الهيثم ومآثره العلمية.** كتاب المجلة العربية 218. الرياض: منشورات المجلة العربية، 2014.

رزنيك، ب، ديفيد. **أخلاقيات العلم.** ترجمة ع النور عبد المنعم، مراجعة يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة 316. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005.

الرازي، محمد بن زكراي. **الشكوك على جالينوس**. حققه وقدم له مهدي محقق. طهران: المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية 1372/1993هـ.ش/1213هـ.ق).

صليبا، جورج. "نظريات حركات الكواكب في علم الفلك العربي بعد القرن الحادي عشر". ضمن **موسوعة تاريخ العلوم العربية، ج 1، علم الفلك النظري والتطبيقي**، 95-171. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.

العرضي، مؤيد الدين. **كتاب الهيئة**، تحقيق وتقديم جورج صليبا. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

عبد الرحمن، طه. **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**. الدار البضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، 2010.

النقاري، حمو. **منطق الكلام، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي**. الجزائر-الرباط: منشورات الاختلاف - دار الأمان، 2010.

Chalmers, Alan. *Qu'est ce que la science ? Poper, Kuhn, lakatos, feyerabend.* Traduit de l'anglais par Michel Biezunki. Paris: le Livre de Poche, 1990.

Pines, Salomon. "Ibn Al-Haytham s'Critique of Ptolemy". In *Actes du dixième congrès international d'histoire des sciences*, collection des travaux de l'Académie internationale d'Histoire des Sciences 15, 547. Paris: Hermann, 1964.

Rashed, Roshdi. *Les mathématiques infinitésimales du IX au XI siècle*, volume V. London: Al-furqan, Islamic heritage foundation, 2006.

مجلة المناهل، العدد 100 (خريف/شتاء 2020) : 349-364

الغرابة والإبداع في مقصورة حازم القرطاجني[1]

محمد بن محمد الحجوي
باحث، سلا

مقدمة

لقد عرف الأدب العربي ازدهارا كبيرا وانتشارا واسعا قلَ نظيرهما في آداب الأمم الأخرى، ولم يكن هذا الازدهار والانتشار إلا نتيجة شغف الإنسان العربي بالبيان في لغته الجزلة وصورته البديعة ومعناه المبتكر وفكرته الأصيلة. هذا الأدب يمتد في أعماق جذور التاريخ العربي قبل مجيء الإسلام بنحو قرنين من الزمان، لقد سكن في وجدان الأعراب الذين عشقوا الشجاعة والفروسية والحرية، وأحبوا الصحراء بكل ما جادت به في نهارها من حر يلفح الوجوه، وهدوء ساحر في ليلها الحالم بقمره. لقد تغلغل ذاك الأدب بقوة كبيرة وبسرعة فائقة في بيئِات متعددة في المشرق والغرب الإسلامي، وأصبح يشكل ثقافة أصيلة لكل الأمم التي وحَد بينها الإسلام، وجمعتها لغة الضاد التي أعلى مكانتها كتاب الله، فلم تشعر أي أمة دخلت الإسلام بغربة هذا الأدب عنها برغم نشأته في بيئة صحراوية تختلف كل الاختلاف عن بيئتهم في مناخها ومزاج أصحابها وعاداتهم وتقاليدهم.

وبجانب هذا التوسع والانتشار للأدب واللغة العربيين نجد عاملا آخر أعطاهما بعدا كونيا وصيتا خلَده الزمان بإعجاب وإكبار، ألا وهو ظهور عدد كبير من الأدباء والشعراء الذين عشقوا ذاك الأدب عشقا لا مثيل له، ظهر في حفظ روائع قصائده وترديدها في مجالسهم ونواديهم، وصياغتهم أشعارا على غرار ما نظم شعراء الصحراء في حسن التِصوير وجودة المعنى بأمثال سائرة وحكم بليغة، فتغنوا بجمال طبيعة بيئتهم، وعبِروا عن هموم مجتمعهم بأحاسيس مرهفة، ومشاعر صادقة تواقة للجمال والخير والفضيلة، فظهرت في هذا الأدب روائع القصائد، صارت على مر الزمان شعلة مضيئة تهدي الحيران وترشد التائه إلى النبع الصافي لبهجة الحياة.

---

[1] هو أبو الحسن حازم بن محمد بن حسن بن حازم الأنصاري القرطاجني. شاعر وناقد وبلاغي ونحوي، اشتهر شهرة كبيرة في عصره، وكان أدباء وعلماء زمانه يقدرونه حق قدره ويفتخرون بلقائه وبدراسة إنتاجه الفكري وإبداعه الشعري. ذكر الشريف السبتي أن أبا عبد الله بن خميس التلمساني – وهو ما هو في البلاغة والشعر – "انه كان كثيرا ما يفتخر بلقاء أبي الحسن حازم، فيقول: لقيت حازما وما أدراك ما حازم. يردد ذلك في كثير من أوقاته" وذكر أيضا أن أبا القاسم بن عبد الله بن الشاط الأنصاري قال: "وصل إلى بلدنا جزء من كلام أبي الحسن حازم يحتوي على مقصورته الألفية". ولم يكن هذا التنويه والإعجاب إلا بما بلغ من مكانة عالية في الشعر والأدب والبلاغة. توفي سنة 684هـ.

هذا الغنى والعمق ما زالا أثرهما عميقا في نفس كل من عرف هذا الأدب وتذوق سحر كلمته وأدرك قوة معناه وغاص في بديع صوره وعمق حكمه بدءا من العصر الجاهلي عند شعراء عبروا ببساطة وعفوية وصدق عن هموم حياتهم وقسوة بيئتهم وتطلعهم لأسرار هذا الوجود؛ اشترك في ذلك شعراء الحكم والتجارب العميقة في الحياة مثل زهير، وشعراء المجون واللهو الذين لم يكن يهمهم في هذه الحياة إلا اقتناص المتعة واللذة مثل أمريء القيس، إلى أن انتقل في العصر الإسلامي للتعبير عن موقف الشاعر من العقيدة إيجابا أو سلبا، عقيدة غيرت مفاهيم كثيرة في حياتهم ورؤيتهم للوجود. ثم تفتحت للشاعر العربي وجوه عديدة من الأغراض والمعاني التي جدَت في العصر العباسي بحكم تنوع الثقافة وامتداد آفاق الفكر، فظهر شعراء تفلسفوا وتغنوا بالطبيعة وانغمسوا والمجون. ولم يتوقف هذا الأدب عن العطاء والإبداع والتجديد والتطلع والإحياء ومواكبة التحولات الاجتماعية والفكرية والمذهبية إلى عصرنا الحاضر.

هذا العطاء الخصب نجد أثره في شعراء المقصورات في أدبنا العربي، هذه القصائد التي تميزت عن باقي القصائد الأخرى، واشتهرت شهرة كبيرة مثل المعلقات في العصر الجاهلي. وقد اكتسبت هذا التميز وهذه الشهرة بخصائص انفردت بها، فهي من القصائد المطولات التي تعددت فيها الأغراض وتجددت صورها وتنوعت أفكارها وارتبطت ببيئة أصحابها اجتماعيا وسياسيا وفكريا، كل هذه الخصائص جعلت منها حلقة من حلقات الأدب العربي التي لا يمكن تجاوزها لمعرفة مضامينها ومنازع أصحابها.

مكانة مقصورة حازم القرطاجني في الأدب العربي

هذه المقصورة ليست الوحيدة التي اشتهرت في أدبنا العربي، فقد سبقتها **مقصورة ابن دريد** المتوفى سنة 321هـ، وكان قد مدح بها ابني ميكال، وهما عبد الله بن محمد، وابنه إسماعيل بن عبد الله، ومطلعها:

إما تري رأسي حاكى لونه   طرة صبح تحت أذيال الدجى

ومقصورة أبي زيد عبد الرحمن بن علي بن صالح المكودي الفاسي النحوي المتوفى سنة 807هـ، وقد مدح بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومطلعها:

أرقني بارق نجد إذ سرى   يومض ما بين فرادى وثنى

أما مقصورة حازم فهي في مدح الخليفة الحفصي التونسي أبي عبد الله محمد بن أبي زكرياء المتوفى سنة 675هـ، وكان من أقوى الحكام بعد زوال سلطان الموحدين. ومطلع هذه المقصورة:

لله ما قد هجت يا يوم النوى   على فؤادي من تباريح الجوى

وتعد من أجود هذه المقصورات وأكثرها شهرة لكونها انفردت بمجموعة من الخصائص الفنية واللغوية والتاريخية لا نجدها مجتمعة في المقصورات الأخرى، وإن كان لكل واحدة لونها وطابعها الذي يميزها عن غيرها. ويمكن رصد تفرد مقصورة حازم في الآتي:

أولا: جودة الابتكار والتجديد في المعاني وتعدد الأغراض والإبداع في الصور الفنية بفنون البيان والبديع.

ثانيا: نظمت بلغة تجمع بين الجزالة والسهولة مع الخلو من الغريب والساقط والمتنافر من الألفاظ والتراكيب، ونادرا ما نجد قصيدة طويلة مثلها تخلو من لفظة غريبة أو وحشية أو غامضة أو مبتذلة، إذ لم يسلم من الوقوع في تلك الهنات حتى فحول الجاهلية والإسلام.

ثالثا: هذه المقصورة جاءت معبرة عن طبيعة بيئة الأندلس بجبالها وسهولها وأنهارها ومناخها، وعن الأوضاع الاجتماعية والحالة السياسية والأنشطة الثقافية، فأصبحت بهذا التنوع وثيقة هامة عند الباحثين والدارسين لرصد كل تلك المظاهر في عصر حازم، بل نجد من بعض تلك المظاهر لم تذكره مصادر أخرى غير هذه المقصورة.

بهذه الخصائص الفنية واللغوية والتاريخية والجغرافية والثقافية والاجتماعية كانت مقصورة حازم متفردة في الأدب العربي مما جعلها تصبح مرجعا أساسيا للأدباء والنقاد واللغويين والنحويين والمؤرخين والجغرافيين وعلماء الاجتماع ودارسي الحضارة الإسلامية في الغرب الإسلامي وبخاصة الأندلس المسلمة في مرحلتي الازدهار الشامل وبداية أفول نجم حضارة المسلمين هناك. وقد انتبه إلى هذه الخصائص والمميزات شعراء وأدباء ولغويون ونحاة في عصر حازم وبعده، ومنهم الأديب الشاعر أبو الحكم مالك بن المرحل،[2] حيث قال حينما سئل عن هذه المقصورة: "لا أقول إن هذا شعر، ولكني أقول هو ديوان علم" إن عبارة "هو ديوان علم" تدل دلالة قوية على ما اشتملت عليه من علوم في اللغة والنحو والبلاغة وتاريخ الأندلس بالإضافة إلى الخصائص الفنية

[2] هو أبو الحكم مالك بن عبد الرحمن المالقي، أديب ونحوي وشاعر، ولي القضاء بجهات غرناطة. توفي سنة 699هـ.

البارعة التي تميز الشعر عن غيره من الإبداعات الأخرى. والعرب كانوا يعتبرون الشعر علما يعبرون به عن كل ما كان يشغل بالهم في العلاقات الاجتماعية والأخلاق والقيم وكل ما كانوا يطمحون إليه، ولهذا قالوا عنه إنه "ديوان العرب" لأنه كان ميدانا للبراعة الفنية ولتسجيل الأحداث التاريخية في زمن الحرب والسلم، قال ابن سلام الجمحي، وهو من نقاد ومؤرخي الأدب في المرحلة الأولى التي دوَن العلماء فيها الشعر العربي ودرسوه: "وكان الشعر في الجاهلية عند العرب ديوان علمهم، ومنتهى حكمهم، به يأخذون وإليه يصيرون".[3]

والذين شاركوا مالك بن المرحل في التنويه والإعجاب بمقصورة حازم شارح هذه المقصورة الأديب الشاعر اللغوي النحوي أبو القاسم الشريف السبتي الذي اشتهر بالغرناطي [توفي سنة 760هـ] حيث قال في بيان محاسنها "فإني لما تأملت مقصورة الإمام الأوحد أبي الحسن حازم بن محمد بن حسن بن حازم الأنصاري القرطاجني ألفيتها تجمع ضروبا من الإحسان، وتشتمل على أفانين من البيان، وتتضمن فوائد جمة من علم اللسان، وتشهد لمنشئها بما انتظمته من غرائب الأنواع، واتسمت به من عجائب الإبداع، فإنه سابق الميدان، وحائز خصل الرهان".[4]

وقال أيضا: "ديوان من دواوين العرب، أودعه كثيرا من تواريخها، وجمع فيه من المعارف ما يعترف لقدمه برسوخها".[5] ومن أعلام العصر الحديث الذين وقفوا على هذه الضروب من المحاسن فعبروا عن إعجابهم الكبير بها الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور الذي كان – من شدة إعجابه بها – يحفظها ويردد أبياتها في كل المناسبات، ويستفسر عن معانيها عند كل من كانت لهم دراية بالشعر والمعاني وبأحوال ناظمها، قال عنها: "كنت قد عرفت حازما، وعلقت حبه من عهد الصبا، أيام كنت أحفظ مقصورته الخالدة، وأتطارح مع مولاي الوالد - أبقاه الله في العز والعافية - أبياتا من عيونها".[6] كما نصَ ابن الخوجة محقق كتاب حازم الفريد والذي يعد من أجود مصادر الأدب والنقد والبلاغة في تراثنا العربي، وهو كتاب **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، فقد ذكر جودة هذه المقصورة في الأدب العربي، وتفرد صاحبها بالإبداع والإحسان بلغا الغاية

[3] محمد بن سلام الجمحي، **طبقات فحول الشعراء**، تحقيق وشرح محمود محمد شاكر (جدة: دار المدني، 1974)، 24/1.

[4] أبو القاسم الشريف السبتي، **رفع الحجب المستورة عن محاسن المقصورة**، تحقيق وشرح محمد بن محمد الحجوي (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1997)، الجزء الأول، 24 و114.

[5] السبتي، **رفع الحجب**، الجزء الأول، 24 و114.

[6] انظر التقديم الذي كتبه في **منهاج البلغاء**.

والنهاية في ما يطمح إليه كل شاعر، فقال: "وفي هذه القصيدة المقصورة يبلغ الشاعر أبو الحسن حازم القرطاجني الذروة في الإبداع والبراعة النظمية".[7]

والدارس لهذه المقصورة لبيان هذه الخصائص في اللغة والبراعة الشعرية والمحاسن النقدية وأحوال تاريخ الأندلس في تلك المرحلة لا يمكنه أن يحيط بكل هذه الأوجه في مقال أو مجموعة من المقالات، لأن الأوجه الظاهرة والخفية للمحاسن فيها كثيرة ومتنوعة، وتحتاج إلى تدبر وتأن ونظر سديد بل إلى معرفة واسعة بأغراض الشعر والمعاني ودقائق التراكيب اللغوية والنحوية والصرفية وعلم القافية. ولهذا فإننا سنركز في هذا البحث على ظاهرتين فقط عسى أن نبين من خلالهما مقدرة حازم وبراعته، ولا نظن أننا سنحيط بهاتين الظاهرتين جملة وتفصيلا، وهما ظاهرتا: اللغة والمعاني.[8]

أولا: ظاهرة اللغة

اللغة هي وسيلة التعبير والتواصل اليومي والإنتاج الأدبي والفكري والعلمي؛ لكنها تسمو وتدق في مواضع، وتصير مبتذلة وعادية في مواضع أخرى، وهذا ما جعلها تكون لافتة للنظر في جنس الأدب عامة والشعر خاصة، لكونها تتسم عند الأدباء والشعراء بخصائص لا تجدها في جنس آخر من الكتابة والتواصل حيث تأتي مشحونة بالخيال والمشاعر الفياضة والعواطف المؤثرة في النفوس بلغة تصفو وتدق وتعذب مثل الماء الزلال. لهذا السبب تجد الكتاب والشعراء والخطباء يحرصون على أن تكون لغتهم سليمة في تراكيبها، واضحة في أغراضها، قادرة على تبليغ الأفكار والرؤى للسامع بدون خلط وإبهام وإشكال مع الحرص على توفير المتعة الفنية بالتصوير والخيال عن طريق الفنون البيانية، فتزداد بذلك خصوصية وتفردا يجعلها متميزة عن كل إبداع آخر، لأن المطلوب ليس هو تبليغ الأفكار للسامع فقط وإنما تأثيرها القوي في النفوس، قال حازم وهو أدرى الناس بهذا الميدان: "إذ من شروط البلاغة والفصاحة حسن الموقع من نفوس الجمهور".[9]

ولا ريب أن جماليات لغة النص الشعري بجزالتها ونصاعة عباراتها وسلامة تراكيبها ووضوح مقاصدها تسهم بشكل كبير في إحداث هذا التأثير القوي في النفوس، لأن التناسق والتناسب والاعتدال في كل شيء تقبله النفوس وترتاح له الخواطر وتطمئن له القلوب، وقد نص النقاد على مجموعة من الخصائص التي تجعل اللغة بهذه السمة

[7] حازم القرطاجني، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1980)، 82.

[8] إن فصلنا بين هاتين الظاهرتين ليس من قبيل فصل الشكل عن المضمون، وإنما هو فصل من أجل الإحاطة بكل ظاهرة بشيء من التفصيل والتوضيح، أما المعنى واللغة فهما جزآن مرتبطان في ذهن المبدع، يشكلان وحدة في زمن الإبداع.

[9] القرطاجني، **منهاج البلغاء**، 25.

من الجمال، ومنها خلوها من التنافر والتعقيد والساقط والمبتذل والحوشي، ومن كل ما يخالف القياس الذي اجمع عليه النحاة، ولعل ملحوظة عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، في بيان خصائص لغة شعر زهير بن أبي سلمى الشاعر الجاهلي تظهر سلامة اللغة التي كان العربي البليغ الفصيح يحرص عليها في شعره وأدبه حيث قال، رضي الله عنه: "كان لا يعاظل بين الكلام، ولا يتبع وحشيه".[10] فالمعاظلة هي تداخل الكلام حتى يصير مبهما غامضا، وهي قبيحة في الشعر وفي كل إنتاج فكري، والوحشي في اللغة هو الكلام الذي يخلو من السلاسة والعذوبة والرقة، ولا يصدر إلا من الجفاة الغلاظ لأنه أشبه بتصرف وسلوك الوحوش في الغابة. فهاتان الخاصيتان في الأدب واللغة الشعرية خاصة لا مكان لهما، لأن طبيعة الإبداع الشعري هو أن يتوفر على كل ما هو جميل وبديع ومحبب للنفوس سواء كان شعرا غنائيا ذاتيا أو شعرا في وصف جمال الطبيعة ومحاسن الفضيلة والخير والجمال.

ومن هنا كان النقاد في حديثهم عن إبداع الشعراء والكتاب والمترسلين والخطباء يذكرون دوما السمات اللغوية التي تجعل إنتاجهم بها متميزا، وهي: تخير اللفظ ، وسهولة المخرج، وجودة السبك، وحسن الصياغة، والبعد عن كل ما يفسد لغتهم وبخاصة التنافر والغموض والإشكال والتداخل والابتذال؛ والمبدع في أي مجال شاعرا كان أو خطيبا أو مترسلا لا يصل إلى هذه المكانة في الإحسان المطلق إلا بعد تجربة طويلة في الكتابة والاطلاع الواسع على جيد الإنتاج الفكري والأدبي والشعري.

وإذا كانت اللغة جزءا أصيلا من جماليات الإبداع الشعري بجانب المعاني والتصوير الفني فإن حازما قد أولى هذا الجانب عناية كبيرة في مقصورته، فكيف حقق هذه المزايا في مقصورته الخالدة؟

كان حازم من الأدباء القلائل الذين جمعوا بين الموهبة الشعرية والحس النقدي الجمالي وعلم اللغة وقوانين البلاغة والفصاحة؛ وقد اكتسب هذه الخاصية نتيجة اطلاعه الواسع على شعر الجاهليين والإسلاميين والعباسيين والمعاصرين له.[11] كما كانت له نظرات واسعة وعميقة في مؤلفات كبار الأدباء والنقاد واللغويين مثل الجاحظ وقدامة بن جعفر والخفاجي، وكذلك فلسفة أرسطو والفلاسفة المسلمين: الفارابي وابن سينا وابن رشد؛ هذا العمق الثقافي الواسع في الشعر والأدب والنقد واللغة والفلسفة بالإضافة إلى الموهبة والطبع قد مكنه من الإجادة والبراعة في إبداعه الشعري وفي تأليفه النقدي

[10] الجمحي، **طبقات فحول الشعراء**، 63/1.

[11] وهو القائل في طريقة اكتساب شعراء الجاهلية قوانين النظم والبلاغة: "وأنت لا تجد شاعرا مجيدا منهم إلا وقد لزم شاعرا آخر المدة الطويلة، وتعلم منه قوانين النظم، واستفاد عنه الدربة في أنحاء التصاريف البلاغية". القرطاجني، **منهاج البلغاء**، 27

والبلاغي، فكان أدرى الناس بالمكامن التي تجعل الشعر جيدا وتبعده عن مواطن الرداءة في اللغة والمعاني والصور، ومن هنا ندرك الأسباب التي جعلت لغة مقصورته تتميز بخصائص السهولة والوضوح والرونق والعبارة الشعرية العذبة التي تجد استحسانا بليغا عند المتلقي، فلا تكلف فيها ولا تمحل ولا تعقيد مع الحرص على التقيد بالقواعد اللغوية والنحوية التي لا تخرج عن القياس وقانون الفصاحة والبلاغة اللذين يوفران للغة سمة الجمال والاعتدال والتناسب، وهي الخصائص التي جاءت في الشعر القديم وعند فحول الإسلاميين والعباسيين، وفي القرآن الكريم وأحاديث الرسول عليه السلام الذي أوتي جوامع الكلم. وإننا حينما نسم مقصورة حازم بالغرابة فلا نعني بذلك استغلاق المعاني وغموضها، وإنما نعني هذه الخصائص التي ذكرناها في جماليات اللغة وصحة المعاني وتحسين الصور الفنية إلى الحد الذي يجعل القارئ والسامع يتذوق جمال اللغة ويتأمل أعماق الفكرة ويستمتع بالصورة الفنية البديعة. وهذه المقصورة تتوفر على كل الخصائص الجمالية المطلوبة في الشعر، ولكي يدرك القارئ ذلك ينبغي أن يستحضر أثناء قراءتها ذكاءه وفطنته وحسن فهمه ليتذوق بدائعها وأسرارها مثل ما فعل كبار النقاد والبلاغيين والشعراء الذين شرحوها أو شغفوا بقراءتها وحفظها وترديد عيون من أبياتها؛ ولا ريب أن القارئ الذكي سيجد رحلة ممتعة في قراءتها وفي تأمل معانيها وتذوق صورها الفنية.

وسنحاول الوقوف على هذه الخصائص من خلال شواهد تتوزع فيها تراكيب اللغة بين الحقيقة والمجاز لنرصد ما فيها من جمال وتناسق واعتدال دون الخروج عن قواعد وأصول اللغة في نحوها وصرفها وصياغتها. ومن هذه الشواهد التي جاءت متناسبة في اللغة مع مراعاة الوزن وسياق المعنى قوله:

حتى إذا الشمس اختفت في غربها وأمست الزهر الدراري تختفى

إن المعنى الذي قصده حازم بقوله "تختفى" هو "تستتر" وهذه اللفظة "تختفى" قليلة الاستعمال في هذا المعنى، لأن المنقول عن أصحاب اللغة هو أن يقال: "يستخفى" وهذه هي لغة أصحاب العالية، وهم المعروفون بالفصاحة والبيان، قال الشاعر:

فإن في المجد هماتي، وفي لغتي علوية، ولساني غير لحان

لكن لماذا استعمل حازم هذه اللغة وهو العالم بضعفها مقارنة باللغة العلوية التي تعطي لمقصورته سمة الفصاحة كما عرفت عند الأعراب؟

إن العارفين بقوانين النظم الشعري يدركون أن لفظة "استخفى" هي الفصيحة لكنها لا تتلاءم مع الوزن والقافية في هذا البيت، فلو استعملها الشاعر لاضطر إلى تغيير كل عبارات البيت، وهذا ما يجعل المعنى يخرج عن القصد، وربما لو فعل الشاعر ذلك لاضطربت أبيات أخرى مرتبطة بهذا البيت، إذ هو في سياق معنى ما قبله وما بعده، فلذلك آثر استعمال اللغة الضعيفة وتجنب الفصيحة من أجل أن يسلم له المعنى الذي أراد تبليغه في صورة متكاملة. وهذا المسلك بلا منازع يعد من سمات الشاعر المقتدر الذي يحسن التصرف في الأغراض والمعاني بما يتلاءم مع كل موضع؛ وليتبين لنا هذا الترابط الوثيق في المعاني في الأبيات نورد البيت الذي جاء معها، وهي:

وللربيــــــــــع حولهم مجامــــــر	تعطَّر الجــــو بهن واكتبــى
حتى إذا الشمس اختفت في غربها	وأمست الزهر الدراري تختفى
تعوضـــــــوا من العبـــــير عنبرا	يجـــــل عمـــا يشترى ويسترى

فلو غيَّر الشاعر لفظة "تختفى" لاضطربت الصورة الفنية التي أراد تبليغها للقارئ؛ إذ الصور هنا امتلأت بجو الربيع الدافئ بشمسه وليله وهدوئه وقمره وعبيره الفواح، وهي ناطقة ببهجة الطبيعة وروعتها في هذا الفصل، فلو عمد إلى اللغة الفصيحة وهي "تستتر" لاضطر إلى تغيير كل ألفاظ البيت ليستقيم له الوزن والقافية، وسيجعل الصورة غير منسجمة مع ما تقدمها وما جاء بعدها، فلذلك آثر حازم استعمال اللغة الضعيفة لكي يمتع القارئ بصور فنية منسجمة مع معاني الأبيات. وهذا يبين جانبا من المعاناة في الإبداع الشعري في التغيير والتقديم والتأخير، وبذلك يتميز الشاعر المقتدر، فليس الشعر وزنا وقافية وتراكيب، وإنما هو معنى عميق وصورة بديعة ولغة متمكنة وتناسب.

ونجد في مواضع أخرى لغة حازم تنقل المتلقي من معنى الحقيقة إلى معنى التمثيل بسهولة ويسر، فلا يجد غموضا أو اضطرابا في هذا الانتقال، بل يحس بسلاسة كجريان الماء تنقله من المعنى الحقيقي إلى التمثيل المقصود الذي يجد فيه غنى في المعنى ومتعة في الصورة، مثل قوله:

فما هذى مفصله، ولا نبا	مقصله - عند الضراب - بل هذا

يمكن للمتلقي أن يتصور المعنى هنا على جهة الحقيقة والمجاز معا، فعلى جهة الحقيقة أراد الشاعر وصف الممدوح بالمضاء في الحرب وقهر الأعداء، وهو معنى ظاهر في سياق البيت ومستحب في المدح، ويمكن للقارئ أن يذهب بالمعنى على جهة التمثيل، فيكون الشاعر قد أراد وصف الممدوح بإصابة المفصل في الكلام وظهور الحجة القوية في رأيه – وهذه من الصفات التي تستحسن في المدح أيضا – وأن الشاعر ذكر لذلك السيف والضراب وعدم نبو السيف تمثيلا لذلك، وكلا المعنيين لا يجد فيهما القارئ تعارضا أو خروجا عن المقصود في معاني المدح، بل يجد الحقيقة تسير في ركاب التمثيل لتعطي هذا المعنى البديع ولتجعل الممدوح يصل إلى مكانة السمو والعلو التي أراد حازم وصفه بها. ولا يستطيع شاعر أن يحقق مثل هذا التمازج ببراعة مثل ما فعل حازم إلا إذا كان قادرا على التصرف في القوانين النظمية التي تتكامل فيها تراكيب اللغة مع فنون البلاغة.

وتبلغ اللغة في هذه المقصورة دقتها حينما يستعمل الشاعر تراكيب خاض فيها اللغويون والنحاة لكونها لا تظهر للقارئ بسهولة؛ لكنها جاءت في مقصورة حازم سلسة وعذبة ورشيقة كأنها الماء الزلال والعبير المنعش في فصل ربيع دافئ، وهذه خاصية متفردة في اللغة العربية، مثل قوله:

والشمس ما ردَت لغير يوشع   لما غزا، ولعلـــي إذ غفا

إن المتمعن في هذا التركيب يجد حازما قد عطف جملة "لعلي إذ غفا" على جملة "لغير يوشع لما غزا" وإذا ما نظرنا إلى المعنى بدون تأويل وحمل مثل ما يفعل اللغويون فإننا نتوهم أن الشاعر وقع في خطأ من جهة التركيب، إذ أثبت رجوع الشمس ليوشع بقوله: "والشمس ما ردت لغير يوشع"، ونفى رجوعها لعلي بن أبي طالب، رضي الله عنه ، بقوله: "ولعلي إذ غفا"، وكأنه قال: "والشمس ما ردت لعلي إذ غفا"، وفي الأثر أن الشمس ردت ليوشع ولعلي معا.[12]

لكن المتمعن في التركيب بدقة يجد الشاعر على صواب، ولم يخرج عن الأثر المروي، وإننا نتوصل إلى هذه السلامة في التركيب عن طريق ما عرف عند اللغويين

[12] جاء في الخبر أن موسى عليه السلام وجه يوشع إلى أريحا لقتال طائفة من اليهود الذين كفروا وصنعوا هياكل عبدوها، فقاتلهم وهدم بنيانهم وأحرق ما صنعوا من هياكل، وبقيت منهم بقية فخشي أن يحول الليل بينه وبينهم، فدعا الله أن يحبس الشمس عليه ، فحبست. أما حديث علي فخرجه الطحاوي عن أسماء بنت عميس قالت: إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يوحى إليه ورأسه في حجر علي، فلم يصل العصر حتى غربت الشمس، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: أصليت يا علي ؟ فقال: لا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اللهم إن كان في طاعتك وطاعة رسولك فاردد عليه الشمس. قالت أسماء: فرأيتها غربت ثم رأيتها طلعت بعدما غربت، ووقفت على الجبال والأرض.

بالحمل على المعنى، وهي تراكيب جاءت في فصيح الكلام عند الجاهليين والإسلاميين.[13] وحازم لم يكن دون الجاهليين والإسلاميين فصاحة وبلاغة ودراية باللغة تركيبا ونحوا وصرفا، وهو الذي شهد له العلماء بالبراعة الشعرية والتمكن من قوانين النظم على الوجوه السليمة. ومن هنا ينبغي النظر في هذا التركيب من جهة الحمل على المعنى لبيان سلامته وقدرة حازم على التصرف في مثل هذه التراكيب، فهو حينما قال: "والشمس ما ردت لغير يوشع" حمل الجملة الثانية على هذا المعنى، وكأنه قال: والشمس ما ردت إلا لعلي إذ غفا. وقد ذكر النحويون ومنهم الخليل بن أحمد وسيبويه مثل هذا التركيب، فقالا: يجوز أن يقال: ما أتاني غير زيد وعمرو، بالحمل على معنى "إلا زيد".

وحينما استعمل حازم مثل هذه التراكيب اللغوية فإن ذلك يظهر أنه كان على دراية بما أجازه النحويون واللغويون من فصيح الكلام، ولعل قول الخليل: "الشعراء أمراء الكلام يصرفونه أنى شاءوا".[14] ينطبق عليه في هذا الموضع وغيره في المقصورة.

ولا خير في شعر وأدب أو ترسل وخطابة لا تجد فيها كلاما فصيحا بليغا، ومعنى طريفا، وصورة بديعة، وقدرة الشاعر على التصرف في وجوه الكلام؛ إن الأدب الذي يخلد هو الذي يكون منبعا لا ينضب، يأخذ منه أصحاب اللغة والمعاني والبلاغة، ويغذي فكر الفلاسفة والدعاة والمصلحين، بل يجد فيه المؤرخون وعلماء الاجتماع ما يعينهم على تصحيح الرؤى والأفكار؛ إنه بعبارة جامعة الصورة التي تتكون عند الشاعر في النظر لحقيقة الفضيلة والخير والجمال.

ثانيا: ظاهرة المعاني

لا نبالغ إذا قلنا إن مقصورة حازم لم تكتسب شهرتها في القديم والحديث إلا لكونها جاءت غنية بألوان من الفنون التي أضفت على المعاني قدرا كبيرا من الجودة والإحسان، والدارسون الذين وقفوا على جمال هذه الفنون اعتبروا مقصورته أنموذجا فريدا في النظم، وسبيلا يسلكه كل من أراد أن يبرز في المعاني والفصاحة والبلاغة والبيان؛ ولعل حازما نفسه قد تنبه إلى هذه المزية في مقصورته فعبر عنها بدون مبالغة وإعجاب بنفسه حينما قال في المقدمة التي صدَر بها مقصورته: "فهي أم القصائد، ووسطى

---

[13] مما جاء بهذه اللغة في الشعر الجاهلي الفصيح قول زهير:

بدا لي أني لست مدرك ما مضى ... ولا سابق شيئا إذا كان جائيا

فقد خفض "سابق" لحمل المعنى على ما تقدم، فكأنه قال: لست بمدرك ما مضى.

وفي الشعر الإسلامي قول الفرزدق:

وعض زمان يا بن مروان لم يدع ... من المال إلا مسحتا أو مجلف

قال: "مجلف" لحمل المعنى على "لم يبق من المال إلا مسحت".

[14] القرطاجني، **منهاج البلغاء**، 143.

القلائد، تطلق الألسنة، وتوقظ القلوب من السنة، وتؤنس وتسلي، وتعلي قدر حافظها وتغلي".[15] وهذه النعوت يجدها كل من قرأ المقصورة بإمعان وتدبر.

وقد كان لتعدد أغراضها من غزل ووصف الرحلة ومظاهر طبيعة الأندلس وعادات وتقاليد سكانها، وما عانوا في مرحلة استيلاء العدو على مدنهم، بالإضافة إلى الغرض الأصلي وهو المدح، مجال فسيح أتاح للشاعر اختيار المعاني المتنوعة والصور الطريفة الزاهية بفنون البيان والبديع مثل التشبيه والاستعارة والكناية والتورية والتتميم والترديد والتعطف والاستطراد والتقسيم والإشارة وغيرها، مما جعل مقصورته غنية بالفنون التي تستحسن في الشعر"إذ المعتبر في حقيقة الشعر إنما هو التخييل والمحاكاة في أي معنى اتفق ذلك".[16] ولم يغفل الإشارة إلى عوامل أخرى تحدث تأثيرا قويا في الشعر ألا وهي استيفاء انتظام العبارات وأقسام الكلام في كل تعبير، وهو مذهب نص عليه في نظريته النقدية حينما قال: "فأما الكمال في المعاني فباستيفاء أقسامها واستقصاء متمماتها، وانتظام العبارات جميع أركانها حتى لا يخل من أركانها بركن، ولا يغفل من أقسامها قسم، ولا يتداخل بعض الأقسام على بعض".[17] مثل هذه الإشارات وغيرها التي وجدناها في كتابه **منهاج البلغاء**.... قد كانت حاضرة في ذهنه وخاطره حينما نظم هذه المقصورة البديعة التي خلَد بها الممدوح في كل ما وصفه به من نعوت الكرم والجود والإصلاح والعدل ونصرة الإسلام وحماية دياره. فاجتمعت هذه النعوت مع سلامة اللغة وجودة الصور لتعطي لمقصورته تلك المحاسن التي عبِر هو نفسه عليها بقوله:

نظمتها فريـــدة في حسنها	منظومة نظم الفريـــد المنتقى
تخير اللفظ الفصيح خاطري	لها، ولم يحفل بحوشـــي اللغا
قلدها من المعانـــي حلية	وزفها إلى المعالـــي وهدى
تخذت في النقلة في أغراضها	مذاهبا أعيت على من قد نحا
فاختلفت أغراضا وائتلفت	بالمذهب المقصود فيها المنتحى
وانتسب المعنى بلطف حيلة	فيها إلى المعنى الذي منه انتفى

ليس هناك غلو في هذا الادعاء فالمقصورة بحق غنية بالمعاني النادرة والفنون البديعة والصور الطريفة واللغة الجزلة السليمة في تركيبها ونحوها، ولا يستطيع دارس

[15] السبتي، **رفع الحجب**، 148/1.

[16] القرطاجني، **منهاج البلغاء**، 21.

[17] **نفسه**، 154.

الإحاطة بكل محاسنها إلا بعد جهد وتتبع وتأن ومراجعة لأقوال الدارسين والباحثين في اللغة والمعاني وفنون البيان، ولذلك فإننا سنقتصر على ذكر بعض محاسن معانيها في فنين فقط من فنون البيان والبديع كان لهما حظ كبير في هذه المقصورة، ألا وهما الاستعارة والتورية. وإذا كان الشعراء المحدثون في العصر العباسي والمتأخرون قد أكثروا من هذه الفنون حتى وقعوا في الغث والرديء فإن حازما قد برع براعة لا مثيل لها في جعل تلك الفنون طيعة وسلسة تستجيب للمعاني التي أرادها.

لقد استطاع حازم أن يضفي على مقصورته ألوانا من الغرابة والإبداع بواسطة هذين الفنين وفنون أخرى مثل كبار شعراء العصر العباسي. وحينما نتمعن في الاستعارات الواردة في مقصورته نجدها قد ارتبطت بالضوابط التي حددها النقاد لتسلم من العيوب، واهم هذه الضوابط هي: مراعاة العلاقة التي تجمع بين طرفي التشبيه – المشبه والمشبه به – هذا الضابط يحمي الاستعارة من العيوب التي وقع فيها كثير من الشعراء الذين لم يراعوا العلاقة بين الطرفين، لان القصد من الاستعارة هو السمو بالمعنى الذي نجده في الحقيقة وإلا كانت الحقيقة أفضل منها.[18] ومن بديع استعارته قوله:

يرتد طرف الشمس عنه حاسرا   وترجع الأرواح عنه القهقرى

هذه الاستعارة أحدثت غرابة وسموا في المعنى لا تجدهما في التعبير الحقيقي، لقد عبَر عن خفاء نور الشمس بعبارة حسن موقعها في هذه الاستعارة، كما جمع بين العين الحاسرة وبين الشمس التي خفي نورها فبدت في حالة من الإجهاد والتعب بعدما توارت خيوطها المتوهجة أمام الغبار المتطاير الذي أحدثته الخيول التي ساقها الممدوح في معركته، ثم أتم الصورة في الشطر الثاني حينما جعل الرياح القوية ترجع كليلة أمام عظمة هذا الجيش الجرار. والإبداع في المعنى بهذه الصورة التي تعطي كل هذه الألوان لتبرز عظمة جيش الممدوح جاءت عن طريق الاستعارة، فأعطتها هذا الحسن البديع من كل جوانبه، وما كان التعبير الحقيقي أن يأتي بهذا المعنى ويشكل مثل هذا الجمال الفني، وهذا هو السبب الذي يجعل الشعراء الفحول يستعينون بفنون البيان من اجل الإبداع في المعاني والصور.

وفي بيت آخر يقول:

[18] من الشروط التي نص عليها النقاد لتحقيق الجودة في الاستعارة: أ. أن تكون اللفظة المستعارة ملائمة لما استعيرت له؛ ب. أن تكون أكثر فائدة من لفظة الحقيقة؛ ج. أن يقصد بها التوسع والتصرف في اللغة؛ د. أن يكون الأصل فيها تقريب التشبيه؛ هـ- أن يكون معيارها الذهن والفطنة. انظر كتابنا: محمد بن محمد الحجوي، **البديع في التراث النقدي والبلاغي: دراسة نقدية** (دمشق: مطبعة خالد بن الوليد، 1996)، 104.

نسقى كؤوس الأنس في حدائق   بأكؤس الأحداق فيها ينتشى

نرى في هذه الاستعارة البديعة أنسا ومتعة ومرحا قد أحدثته الكؤوس مع الأحداق من أجل إزالة الهموم والأحزان، والذي أضفى المحاسن على هذه الاستعارة هو تقارب الكؤوس والأحداق والأنس من أجل تحقيق السرور المطلوب، فكانت الاستعارة أجود وأبلغ من الحقيقة، لأن فيها خيالا ممتعا تكوَن بفضل العلاقات المتجانسة التي تجمع بين هذه الأطراف والتي نقلت السامع من واقع متكرر ومبتذل فقد جاذبيته فلم يعد يثير اهتماما وإعجابا عند المتلقي.

إن الاستعارة بهذا الأسلوب تضفي الجمال على المعاني وتنقلها من الابتذال والتكرارِ إلى عالم الطرافة والجدة والمتعة، وهذا هو مجال الفنون الأدبية والشعر خاصة. وقد نبه النقاد في مختلف العصور الشعراء الناشئين إلى هذه الخاصية الفنية في الاستعارة ليحققوا بها الجودة في شعرهم بدون الاقتصار عليها أو الإكثار منها كما فعل بعض الشعراء المحدثين؛ وحازم باعتباره شاعرا فحلا وناقدا بصيرا بالمعاني وبلاغيا مدركا لأثر الفنون البلاغية في التحسين، كان يعلم كيف يسلك هذا الطريق السليم الذي يجنبه الوقوع في الرديء، وقد نص في كتابه النقدي على ذلك حينما قال: "وكلما كان الكلام مقتصرا به على فن واحد من الإبداعات، وإن كان حسنا في نفسه، لم يحسن لأن ذلك مؤد إلى سآمة النفس، فإن شيمتها الضجر مما يتردد والولع بما يتجدد".[19]

هذه نماذج قليلة من الاستعارة التي جاءت في هذه المقصورة، وقد التزم فيها الشاعر كل ما نص عليه النقاد.

وأما التورية، وهي من الفنون التي أكثر منها الشعراء المتأخرون، فقد أحسن فيها بعضهم كما أساء فيها آخرون، وهي إذا جاءت على الصورة التي استحسنها النقاد تحدث في التعبير رونقا وجمالا وحسنا مثل ما تحدثه الاستعارة التي عدَت من أجود فنون البيان. ومن الشعراء الذين حققوا الإبداع الفني بواسطة التورية قول أحدهم يصف واديا:

وواد حكى الخنساء لا في شجونها   ولكن له عينان تجري على صخر

وقول آخر يصف قلما:

[19] القرطاجني، **منهاج البلغاء**، 61.

وراكع طول المدى ناحل   مجتهد في خدمة الباري
يبادر الخمس لميقاتهـا   ودمعه من طرفه جاري

فهذه من التوريات التي استحسنها النقاد.
ومن توريات حازم التي حققت مثل هذه الجودة الفنية قوله:

توقدت جمار من الحصى   إذا علاها أخمص الرجل اكتوى

إن عبارة "جمار من الحصى" مع ما ذكر قبلها من التوقد توحي للسامع أن الشاعر يريد جمار النار، بينما هو يريد الحصى دون النار؛ وقد يقول قائل سواء أراد الحصى أو النار فإن هذا لا يؤثر في المعنى لإحداث الغرابة والجمال الفني المطلوب في المعاني الشعرية خاصة، لكننا حينما نتأمل التعبير نلاحظ أن المعنى يختلف بين القصد الأول والثاني، وذلک أن الشاعر حينما قال في بداية البيت "توقدت" فإنه جعل ذهن السامع ينصرف إلى معنى الاشتعال الذي هو من طبيعة النيران، لكنه حينما يقرأ "إذا علاها أخمص الرجل اكتوى" يعلم علم اليقين أن الشاعر أوهمه معنى لا يقصده من أجل أن ينقله إلى معنى آخر هو أجمل وأطرف بطريقة بارعة يجد فيه لذة فنية قد لا يجدها في التعبير الآخر؛ وهذه هي وظيفة الشعر الجيد الذي استحسنه النقاد، ينقل المتلقي إلى عوالم من الخيال الممتع والمشاعر الجميلة والأحاسيس الفياضة بالرؤى السابحة في عالم الجمال، فتجعله يرى الأشياء بألوان مختلفة عما كان يراها من قبل. وهذه التورية لم تشتمل على هذا الحسن فقط وإنما أضاف إليها فنا آخر بطريقة بارعة، وهو ما يسمى عند البلاغيين بـ "الإئتلاف" لكون الجمار هي الحصى،[20] وهذا ما زاد من بيان قدرة الشاعر على إحداث البراعة في المعاني بالفنون دون أن يقع في التكلف والتمحل الذي وقع فيه الكثير من الشعراء المتأخرين.

ومن تورياته البديعة قوله:

وفتَ في الأعضاد منها عاضد   شذَب قضبان الهوادي والتحى

[20] الإئتلاف عند البلاغيين نوعان، ائتلاف اللفظ مع اللفظ، وائتلاف المعنى مع المعنى. وفي الأول يختار الشاعر لكلامه الألفاظ التي يكون بينها ائتلاف وملاءمة كقول مهيار:

ومدير سيان عيناه والإبـ   ريق فتكا ولحظه والمدام

وفي الثاني تأتلف المعاني دون الألفاظ لوجود مناسبة بينها كقول البحتري:

كالقسي المعطفات بل الأسـ   هم مبرية بل الأوتار

إن معنى العاضد في البيت هو الشخص الذي يضرب عضد الناقة، إذ كان الراكب عليها يتخذ سياطا من جلود يضرب بها أعضادها لتسرع في مشيها؛ وهذا المعنى لم يبرزه الشاعر بطريقة مباشرة، وإنما قدمه للقارئ مصحوبا بتورية بديعة قصد الزيادة في تحسينه، فذكر القضبان والالتحاء والتشذيب ليوهم السامع انه أراد السيف الممتهن الذي يقطع به الشجر لأن العرب تقول: عضدت الشجر بالمعضد أي بالسيف الممتهن. والشاعر ذكر التشذيب والقضبان والالتحاء ليزيد في إيهام السامع، لكن السامع الفطن يتوقف متأنيا للبحث عن القصد من كل ذلك، فيهتدي إلى المتعة الفنية التي قصدها الشاعر لتحسين شعره وإعطائه البعد الفني الذي يخرجه من الابتذال والتكرار.

إن القدرة على إيجاد المعاني البديعة بطريقة فنية لا تسعف كل الشعراء، وإنما الذي يقتدر على ذلك هم الفحول أصحاب الطبع والموهبة مع التمرس بالمعاني البديعة عند الشعراء المتقدمين ولاسيما الجاهليون والإسلاميون وفحول العباسيين؛ وهذه هي السمة التي ميزت حازما، فقد كان موهوبا وذكيا ومطلعا على الشعر الجيد الذي حاز فيه الشعراء خصل الرهان في كل عصور الأدب العربي، فكان بحق في أعلى مرتبة الشعراء الذين ذكرهم في كتابه النقدي الهام "فالطبقة الأولى هم الذين يقوون على تصور كليات المقولات ومقاصدها ومعانيها بالقوة قبل حصولها بالفعل، فيتأتى لهم بذلك تمكن القوافي وحسن صور القصائد وجودة بناء بعضها على بعض".[21]

هذا هو حازم الشاعر الفحل، والناقد المتمرس بالمعاني، والبلاغي الذي أدلى بدلوه في هذا الميدان مع البلاغيين؛ نظم هذه المقصورة التي خلد بها الممدوح في كل ما وصفه به، فظلت شاهدة على أن الأدب العربي لن تغير من جماله مرور السنين والأعوام، فهو أدب أصيل غاص في أعماق النفس البشرية، وعبر بصدق عن الفضائل والجمال والخير الذي تسعى إليه الإنسانية.

[21] القرطاجني، **منهاج البلغاء**، 201.

البيــبليوغرافيا

الجمحي، محمد بن سلام. **طبقات فحول الشعراء.** تحقيق وشرح محمود محمد شاكر. جدة: دار المدني، 1974.

الحجوي، محمد بن محمد. **البديع في التراث النقدي والبلاغي: دراسة نقدية.** دمشق: مطبعة خالد بن الوليد، 1996.

السبتي، أبو القاسم الشريف. **رفع الحجب المستورة عن محاسن المقصورة.** تحقيق وشرح محمد بن محمد الحجوي. الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1997.

القرطاجني، حازم. **منهاج البلغاء وسراج الأدباء.** تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1980.

مجلة المناهل، العدد 100 (خريف/شتاء 2020) : 365-384

الرباطات والطوائف والإرهاصات الأولى للممارسة الصوفية الطرقية بالمغرب

أنس بوسلام
باحث في التاريخ، الدار البيضاء

تقــديم

مما لا شك فيه أن تحديد بداية مضبوطة للتصوف بالمغرب يظل أمرا تكتنفه صعوبات جمة في ظل شح المعلومات التاريخية والتحام الممارسة الصوفية بالتجربة الفقهية، لاسيما خلال القرون الأربع الأولى، ذلك أنه من الصعب تصنيف الأشخاص إلى فقيه وآخر متصوف، فالجميع كان يتحلى بسمات الزهد والعلم والخير والتفقه في الدين والتجرد من الدنايا وغير ذلك، وهذا ما تؤكده عدة مصادر مثل **ترتيب المدارك** للقاضي عياض،[1] كما يبدو أن بروز ظاهرة التصوف بالمغرب الأقصى كان متأخرا بالنسبة لبلاد المشرق، وحتى بالنسبة لبلاد افريقية والأندلس، وذلك على غرار تأخر الظواهر الحضارية الأخرى ثقافية كانت أو سياسية، وقد يكون هذا التأخر، فيما يهمنا، مرتبطا بتأخر الآثار الكتابية الشاهدة لا بتأخر الظاهرة نفسها.

ولقد كانت أحوال الزهد والورع غالبة على أفراد من بلغت إلينا أخبارهم من أهل القرون الإسلامية الأربعة الأولى، دون أن يرد بصدد عدد منهم ما يجعلنا نصنفه في عداد المتصوفة الاصطلاحيين، غير أن التميز بدأ في القرنين 5 و6هـ وقد تم ذكر أزيد من أربعمائة وجه من وجوه التصوف بالمغرب في هذين القرنين في ثلاثة كتب رئيسة تصنف كأصول في مجال كتابة التراجم الصوفية، وهي **المستفاد في ذكر الصلحاء والعباد بفاس وما يليها من البلاد** لمحمد بن عبد الكريم التميمي (المتوفى سنة 603هـ/1206م)، و**التشوف إلى رجال التصوف** (المكتوب على الأرجح سنة 617هـ/1220م) لأبي يعقوب يوسف التادلي المعروف بابن الزيات، و**المقصد الشريف في صلحاء الريف** لأبي يعقوب عبد الحق البادسي (المزداد سنة 650هـ/ 1252م).

وقد اختلفت الدراسات الحديثة في تحديد الانطلاقة الحقيقية والفعلية لظاهرة التصوف بالمغرب، فهناك من افترض انتشار الظاهرة الصوفية في نهاية القرن

---

[1] يُنظر ابن موسى السبتي والمعروف بالقاضي عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ج 7، تحقيق سعيد أعراب (تطوان: مطابع الشويخ - ديسبريس، 1982)، 110-113؛ و278-302.

4هـ مثل عبد السلام غرميني،[2] أما علال الفاسي، فيربط التصوف بظهور الرباطات، ويتفق معه في الرأي محمد زنيبر[3]، في حين يرجع عبد الله التليدي بروزه إلى أوائل المائة الخامسة للهجرة أو قبلها بقليل[4]، أما عبد الجليل لحمنات،[5] فيؤكد على أن ظهور التصوف المغربي كفكر وسلوك وممارسة وكطاقة مؤثرة في المجتمع رهين بتوفر شروط موضوعية لم تتح لها فرص النضج إلا منذ القرن 6هـ،[6] بينما يربط إبراهيم القادري بوتشيش انتشار الظاهرة بالمرحلة الأخيرة من العصر المرابطي.[7] ومهما يكن من أمر هذه الاختلافات، فإن الغالب المرجح أن العصر المرابطي - عموما - شهد بداية تبلور التجربة الصوفية المغربية ذات المميزات الخاصة والاتجاهات المعروفة.

أولا. الرباطات والطوائف

شكل العصر المرابطي مرحلة انتقالية للحركة الصوفية بالمغرب، حيث انتقل العباد والزهاد، تدريجيا، إلى مرحلة متقدمة في مسلكهم الصوفي، فبعد تأسيسهم للرباطات وضمهم المريدين والأنصار، أضحى بعضهم يؤسس لعقيدة صوفية وتجربة روحية ذات معالم خاصة ومستقلة إلى حد ما، فابن قنفذ القسنطيني (المتوفى عام 810هـ/1407م)، يرجع أهم التيارات الصوفية إلى ست فرق:[8]

- الشعيبية، أصحاب أبي شعيب الصنهاجي السارية المتوفى سنة 561هـ.

- الماجريون أو الماكريون (بجيم قاهرية)، وهم طائفة أبي محمد صالح من معاصري أبي شعيب، ومنهم فرع يدعى الدكاليين، وقبر أبي محمد هذا بمدينة آسفي.[9]

- الصنهاجيون من بني أمغار من "تيط ن فطر" (عين الفطر برباط تيط) وجدهم أبو عبد الله أمغار معاصر أبي شعيب.

- الحجاج، وهم طائفة لا تقبل في حزبها إلا من حج إلى بيت الله الحرام.

---

[2] عبد السلام غرميني، **المدارس الصوفية والأندلسية في القرن السادس الهجري: التاريخ والفكر** (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة،2000)، 249.

[3] محمد زنيبر، "حفريات عن شخصية يعقوب المنصور"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط** 9 (1982): 23-54.

[4] عبد الله التليدي، **المطرب في مشاهير أولياء المغرب** (طنجة: مؤسسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع للشمال، 1987)، 31.

[5] عبد الجليل لحمنات، "التصوف المغربي في القرن 6 هـ/12م، مقدمة لدراسة التصوف بالمغرب"، (دبلوم الدراسات العليا)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط 1989ـ 1990، رسالة مرقونة، ص 214.

[6] جمال علال البختي، **الحضور الصوفي في الأندلس والمغرب إلى حدود القرن السابع الهجري: دراسة تاريخية في مواقف ابن خمير السبتي من التصوف والمتصوفة** (تطوان: مطبعة الخليج العربي، 2003)، 49.

[7] إبراهيم القادري بوتشيش، **المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع، الذهنيات، الأولياء** (بيروت: دار الطليعة، 1993)، 125.

[8] أبو العباس أحمد الخطيب المعروف بابن ابن قنفذ القسنطيني، **أنس الفقير وعز الحقير**، اعتنى بنشره وتصحيحه محمد الفاسي وأدولف فور (الرباط: منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، 1965)، 63-64.

[9] آسفي: مدينة مغربية تقع على الساحل الأطلنطي جنوب مدينة الدار البيضاء بحوالي 240 كلم.

- الحاحيون، طائفة أبي زكريا يحيى الحاحي، وقبره بحاحا،[10] وتوفي أواخر القرن 7هـ/13م، أي أنه معاصر لدولة بني مرين.

- الأغماتيون، وهم طائفة أبي زيد عبد الرحمان الهزميري الذي عاصر الدولة المرينية، وهو دفين باب الفتوح بفاس.

وتجدر الإشارة إلى أن مشاهدات ابن قنفذ – حين جال بالمغرب في منتصف القرن 8هـ/14م – اقتصرت على جهات دكالة وعبدة[11] وحاحا وجهة مراكش وسط وجنوب المغرب، ولم تشمل سوس وكبريات المدن والريف[12] وتادلة[13] وغيرها. فتكون الخريطة الدينية الصوفية في أي عهد رهينة بالشهادات المدونة، ولكن القرائن تجيز لنا أن نتصور كثافتها في كل الجهات، غير أن ظاهرة واضحة من شهادة ابن قنفذ بالنسبة للقرن 8هـ/14م ظلت تصدق على القرون اللاحقة، وهي أن شيخا يصحبه مريدون حول المعنى الأساسي لتحقيق التوحيد الخالص، ولكن القيام بمهمته يستتبع، في الغالب، تكوين طائفة ومؤسسة وهي الرباط أو الطريقة والزاوية فيما بعد، وما تلبث هذه المؤسسة أن تخضع لمقتضيات كل مؤسسة اجتماعية أو مقتضيات التعامل، يضاف إلى ذلك أن تلك المؤسسة قد تستمر بعد الشيخ بلا وارث روحي حقيقي في كثير من الأحيان، ويرى الباحث عبد السلام غرميني، أن هذه الطوائف في عمومها لا تمثل تجربة صوفية حية، وإنما تشبه أن تكون طوائف شعبية اجتماعية تهتم بالخوارق أكثر مما تهتم بالمعارف والاجتهاد في الطاعات.[14]

غير أننا نرجح أن تكون هذه الطوائف، قد دخلت، فعلا، خلال العصر المرابطي مرحلة التنظيم والتوحد وبلورة عقيدة صوفية لها معالمها الخاصة إلى حد ما، وذلك على اعتبار أن الحركة الصوفية قد عرفت تراكما للتجارب خلال القرون الأربع الأولى للهجرة، أضف إلى هذا أن المغرب، قد عرف ظهور الرباطات قبل قيام دولة المرابطين بردح من الزمن مثل رباط شاكر بنواحي مدينة آسفي، والذي يعود إلى القرن 1هـ/7م، ورباط تيط الذي يعود لأوائل القرن 5هـ/11م.

أنشأت الطوائف المذكورة أورادا وتقاليد خاصة بها، وبدأ تكوين الطوائف في عهد مؤسسيها أو بعدهم على يد تلاميذهم ومريديهم، وقد تحدث ابن قنفذ عن

[10] حاحا: منطقة ومجال قبلي أمازيغي مغربي توجد جنوب مدينة الصويرة الساحلية، هذه المدينة التي تقع جنوب الدار البيضاء بحوالي 360 كلم.

[11] عبدة: منطقة ومجال قبلي مغربي مركزه مدينة آسفي.

[12] الريف: منطقة ومجال قبلي أمازيغي مغربي يمتد على شمال المغرب المتوسطي كله تقريبا.

[13] تادلة: منطقة توجد وسط المغرب من مراكزها الحضرية مدينة بني ملال.

[14] غرميني، **المدارس الصوفية**، 282.

طريقة إدماج المريد في طائفة الماكريين أو الماجريين على يد أبي محمد صالح نفسه، حيث إذا جاء الفقير للشيخ عرّفه بعيوب نفسه، وأمره بالوحدة ودرجه في أوراده حتى يصير من أهل المجاهدة.

يعد الرباط، في الأصل، البناء المحصن الذي يقام قرب الحدود يرابط فيه جماعة من المجاهدين لصد مهاجمة الأعداء ودفع خطرهم، وكان أهل الرباط أو المرابطون يجمعون بين حياة الجهاد والحياة الدينية حتى تراجع خطر المسيحية على الإسلام في المشرق، فأخذ الرباط يفقد طابعه العسكري مقابل هيمنة الصبغة الدينية عليه، كما أدى انتشار التصوف إلى خلق مبرر لبقاء الرباطات، فانتقلت إلى دور للمتصوفة، ومن ثم أصبح الرباط يطلق على المكان الذي ينزل فيه المتصوفة. ومهما يكن التطور الذي حصل للرباط والمرابطين في المشرق، فقد أطلق لفظ الرباط في الغرب الإسلامي على المكان الذي يستقر فيه المجاهدون الذين هم، في الوقت نفسه، عباد صالحون، وإذا كان هذا اللفظ ارتبط بالأندلس، بادئ الأمر، فبأي مواصفات طبع في الحالة المغربية؟

إذا انتقينا نموذج رباط تيط بمنطقة دكالة، فإننا نجد عددا من الباحثين يجعلون منه ومن غيره تنظيما دينيا وعسكريا، واستندوا في ذلك إلى عدة حجج منها أن ابن عبد العظيم الزموري قد ألمح إلى غارة مسيحية ضد رباط تيط في عهد أبي عبد الله أمغار، وإن لم يحدد هوية منظميها وتاريخ ذلك الهجوم الخاطف،[15] إضافة إلى أن بناء هذا الرباط وغيره جاء في سياق محاربة العقيدة البرغواطية،[16] غير أن شطرا من الباحثين المغاربة على رأسهم أحمد بوشرب يرى عدم ارتباط تأسيس الرباطات بالجهاد، ويستدل على ذلك بكون الظهائر والرسائل التي بعثت لشيوخ الرباطات، ومنها رسالة علي بن يوسف إلى أبي عبد الله أمغار سنة 527هـ والتي لم تعْدُ كونها رسائل احترام وتوقير، ولم يوجد بها ما يدل على دعوة للجهاد أو غير ذلك، وينفي ابن عبد العظيم الزموري ضمنيا هذا الاعتقاد، فإضافة إلى سكوته عن هذا الجهاد المزعوم، نجد رواية تنفي بصفة قاطعة محاربة الأمغاريين لبرغواطة، أو تنظيمهم للجهاد ضدهم، فبعد أن نشبت إحدى حروب برغواطة بتيط ونواحيها، كان شيخ هذا الرباط

[15] أبو عبد الله محمد بن عبد العظيم الأزموري، **بهجة الناظرين وأنس الحاضرين**، القسم المتعلق بترجمة أبي عبد الله أمغار، مخطوط بالمكتبة الوطنية بالرباط تحت رقم 3770، ورقة 142.

[16] نسبة إلى إمارة برغواطة التي امتدت من مدينتي سلا والرباط الحالية إلى جنوب مدينة الجديدة، وقد تضاربت أقوال الباحثين فيما يخص مذهبها أو عقيدتها، فمنهم من قال أن البرغواطيين معتزلة، ومنهم من قال أنهم خوارج، ومنهم من انتهى إلى أن عقيدتهم خليط من عدة ملل ومذاهب وبدع.

أبو جعفر إسحاق بن إسماعيل أول الفارين من الفتنة،[17] وما كان ابن عبد العظيم الذي أطال وأسهب في ذكر كرامات الأمغاريين، وسمح لنفسه بكل المبالغات، ما كان ليسكت عن الجهاد لو وجد فعلا، زد على هذا أن بعض المؤرخين، مثل محمود إسماعيل، خلصوا إلى أن كفر برغواطة مجرد خرافة نسجتها أقلام المؤرخين السِنيين وكتاب البلاطات ضد خوارج المغرب الذين كان البرغواطيون منهم، حيث يؤكد على أنهم كانوا خوارج صفرية،[18] ولم تكن تسمية زاوية أبي محمد صالح بـ"الرباط" إلا تقليدا لرباط تيط، إذ لم يبق مبرر للمرابطة في حياة أبي محمد صالح، أي خلال القرن 6هـ/12م، ضد البرغواطيين – إن سلمنا بكفرهم – لأن المنطقة كانت مستقلة عنهم منذ مدة طويلة. وبهذا كانت الرباطات مجرد مراكز علمية ودينية كانت الغاية منها نشر تعاليم ومحاربة مذاهب الخوارج.[19]

نلاحظ، أن الرأيين معا يستندان لحجج مادية وقرائن من المصادر، والحق أن قضية الأدوار الحقيقية لهذه الرباطات مازالت تطرح عدة تساؤلات، فتمحيص الروايات يؤكد عدم اضطلاع هذه المؤسسات بدور الجهاد، إلا أننا نصطدم، في المقابل، مع الحقائق الأركيولوجية ممثلة في وجود تحصينات عسكرية بهذه الرباطات، لاسيما رباط تيط (أسوار وأبراج وأبواب...)، وهي مازالت قائمة شاهدة إلى يومنا هذا، لذلك فالإشكال يظل مفتوحا، وأي تأويلات تظل مجرد احتمالات تقريبية.[20]

لم تكن هذه القضية الخلافية الوحيدة التي أثيرت حول الرباطات والطوائف، ومن أهم هذه القضايا أيضا، مسألة قاعدة هذه الطوائف وإشعاعها، وهناك من يؤكد على القاعدة القبلية لهذه الرباطات والطوائف، وينفي أي امتداد لها خارج هذا الإطار، وهناك من الباحثين كالأستاذ عبد السلام غرميني، الذي يرى أنه لم يكن للتصوف ارتباط قبلي أو تحالف مع تكتل اجتماعي معين، فقد أخذ به العرب وأهل الأندلس والبرابر البيض والسود على السواء، وصاحب **التشوف** لا يغفل التأكيد على بعضهم.[21]

[17] الأزموري، **بهجة الناظرين**، ورقة 70.

[18] محمود إسماعيل، **مغربيات** (د.م: د.ن، 1977)، 49-53.

[19] أحمد بوشرب، **دكالة والاستعمار البرتغالي إلى سنة إخلاء آسفي وأزمور - قبل 28 غشت 1481 - أكتوبر 1541** (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1984)، 125-126.

[20] محمد المازوني، "رباط تيط: من التأسيس إلى ظهور الحركة الجزولية"، ضمن **الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب**، تنسيق نفيسة الذهبي (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1997)، 33.

[21] غرميني، **المدارس الصوفية**، 252.

هذا وقد تأثرت هذه الرباطات والطوائف على السواء بالفكر الغزالي، حيث كان كتابه **الإحياء** مقررا ضمن ما يدرس في رباط تيط مثلا، لاسيما زمن مشيخة الولي أبي عبد الله محمد أمغار أواخر القرن 5هـ/11م والثلث الأول من القرن 6هـ/12م، ولقد مثل الرباط خلال العصر المرابطي مركزا للإرشاد الديني والتأهيل الصوفي ومؤسسة دينية وتربوية لها موادها الدراسية وبرامجها التعليمية الخاصة.

رغم الشهرة التي أخذتها هذه الرباطات، فإنه لم تستطع أية واحدة منها أن تفرض نفسها كطريقة صوفية وطنية كما حدث بعد ذلك للشاذلية الجزولية، بل إن أحوال هذه الرباطات ستتغير بعد ذهاب شيوخها المؤسسين والكبار، حيث لم تعد مصادرهم ومواردهم مجرد هبات وأعطيات من القبائل، بل صاروا مالكين فعليين لأراضي حرث وأشجار، وطفت على السطح عادات سلبية ومنافية لقدسية الرباط كرواج المواد المحرمة،[22] والاشتغال بالرقص واللصوصية، مثل رباط تيط، رغم الفترة التي عرف فيها إشعاعا مجددا زمن الشيخين أبي إبراهيم إسحاق (القرن 8هـ/14م) وأبي عبد الله محمد أمغار الصغير (أواسط القرن 9هـ/15م) وكذا رباط أبي محمد صالح بآسفي، فأصبح شيوخ ومريدو هذه الرباطات لا يهتمون بالتصوف إلا ظاهريا، وطغى عليهم حب الأموال والأمور الدنيوية، فهذا الشيخ أبو العباس حفيد أبي محمد صالح نجده انزوى عن مريديه، "واشتغل، زعموا، بعقد نكاح على بِكر يلاعبها وتلاعبه"،[23] هذا إضافة إلى تورط هذه الرباطات مع السلطة التي أغدقت عليهم الأموال والعطاءات والمناصب وأعفتهم من كل التكاليف، فكانت النتيجة ارتباطها بالحكام وابتعادها عن العامة، ومعلوم أن المجتمع ما ارتبط بالرباطات إلا ليحتمي بها في كل الظروف الحرجة، وأنه ارتبط أساسا بالأولياء الذين يشاركونه سراءه وضراءه، لذا نجده أكثر تعلقا بالفقراء والزهاد البعيدين عن مغريات الحياة والذين لا يترددون في انتقاد الدولة وفي الحيلولة دون تعديها على المجتمع، حتى إن أحمد بن إبراهيم الماكري صاحب المنهاج الواضح، وهو أحد المنتسبين إلى طائفة الماكريين حفدة أبي محمد صالح، عرى ما آل إليه واقع الرباط مطلع القرن 8هـ/14م، بقوله: "وأما ما اعتاده الفقراء (يعني الأولياء) في زماننا من أخذ ذلك (الصدقات) كرها من صاحبه، فلا خفاء في تحريمه... ولقد عاينت فقراء عصرنا متى تاب الفقير (يعني هنا المحتاج) واستغفر عن ذنب أصابه، وليس له إلا ما يستر به عورته أو ثياب ضرورية لدفع حره

[22] الأزموري، **بهجة الناظرين**، ورقة 118.

[23] لسان الدين ابن الخطيب، **نفاضة الجراب في علالة الاغتراب**، تحقيق أحمد المختار العبادي (القاهرة: دار الشؤون الثقافية العامة، د.ت)، 72.

أو برده، ينتزعون منه ذلك قهرا، وتباع ويمد بها سماطا ويأكلونه، ويبقى الفقير بينهم عريانا، وربما ألجؤوه إلى أن يسأل، ولم يكن ذاك منه عادة، ويعلّمونه بذلك الإلحاح في السؤال والتبرم وأكل الغصب"،[24] وقد زاد انحراف شيوخ هذه الرباطات، فأعطى كل من حفدة أبي محمد صالح (الماكريين) والأمغاريين لأنفسهم أنسابا شريفة مع أن بربريتهم لا غبار عليها، وروجوا عن أجدادهم خوارق بالغوا فيها أشد المبالغة، كالمشي على الماء والطيران في الهواء والمكاشفة، وقد اضطر أحمد بن إبراهيم الماكري إلى غربلة ما توصل به من كرامات، دليل ذلك قوله: "فقد أسقطت منه أخبارا كثيرة، إذ لا يتحملها كل عقل كما شرحنه في أول هذا الكتاب"،[25] وكل هذا لا ينفي وجود متصوفة عانوا الشدائد دفاعا عن حقوق القبائل، وكانوا صادقين في زهدهم وعباداتهم ووعظهم.

ثانيا. الإرهاصات الأولى للممارسة الصوفية الطرقية في إطار الزوايا

كانت الثقافة الصوفية تلقن في الرباطات قبل نشأة الزوايا، وهذه الأخيرة لم تبدأ إلا منذ العصر المريني، على أنه ليس للرباطات ولا للزوايا هندسة موحدة، وبالنسبة للمغرب، فالأولى أبسط بناء في الجملة، أما الزوايا فلم تنشأ، في البداية، لاستقبال الصلحاء والصوفية وتلاميذهم، ولكن السلطان يعقوب المريني (حكم المغرب ما بين 1259 و1286م)، أنشأ عددا منها في الجهات المنعزلة بين المراكز العمرانية، لينزل بها الجباة والموظفون الإداريون، ثم وقع إهمالها تدريجيا، وأصبحت تستقبل المتعبدين والباحثين عن مكان ينزوون فيه للتأمل والذكر، لكن هناك زوايا خصصت للعبادة كما هو الشأن في زاوية النُسّاك بمدينة سلا، التي أسسها السلطان المريني أبوعنان سنة 1356م.

عرفت نهايات التاريخ الوسيط بالمغرب بدايات التأسيس للتصوف الطرقي باعتباره معنى وظهور الزوايا باعتبارها مبنى، وذلك مع ثلاث شخصيات تعد من أهم العلامات في تاريخ التصوف بالمغرب بل وبالعالم الإسلامي كذلك، وهي:

- أولاها: إمام أئمة الطريقة الشاذلية عبد السلام بن مشيش العلمي (559-626هـ/1163-1228م)، ولد بالقرب من مدينة طنجة، وانتقل بعدها للعيش بجبل "عَلم" قرب مدينة العرائش، وهناك توفي حيث يوجد ضريحه، وهو تلميذ الصوفيين

[24] أحمد بن إبراهيم الماجري، **المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح** (القاهرة: المطبعة المصرية، 1933)، 258.
[25] الماجري، **المنهاج الواضح**، 339.

أبي الحسن بن حرزهم وأبي مدين الغوث، وأستاذ المتصوف أبي الحسن الشاذلي صاحب الطريقة الشاذلية، والذي روى عنه جميع وصاياه.

قُسِّمت حياته إلى ثلاث مراحل حسب بعض المؤرخين: سخّر المرحلة الأولى منها للحياة العلمية، فنهل من علوم النقل وعلوم القوم ما نهل، وفي المرحلة الثانية، جعل اشتغاله بتربية أولاده الأربعة تربية صوفية، وأما في المرحلة الثالثة، فقد فناها في الخلوة والعبادة والزهد،[26] حتى اشتهر بذلك، فكان متمسكا بالكتاب والسنة، عاملا بهما، ملتزما لهما، فهذان العاملان بالنسبة لعبد السلام بن مشيش موصلان لمقام الصدّيقين، في عبادة المؤمنين لربهم، حيث فصَّل ذلك بقوله: "عبادة الصديقين عشرون: كلوا، واشربوا، والبسوا، وانكحوا، واسكنوا، وضعوا كل شيء حيث أمركم الله، ولا تسرفوا، واعبدوا الله، ولا تشركوا به شيئا، واشكروه، وعليكم بكف الأذى وبذل الندى، فإنها نصف العقل، ونصفه الثاني: أداء الفرائض، واجتناب المحارم...وأن عبادة الله التفكير في أمر الله والتفقه في دين الله... وكل ورع لا يصحبه العلم والنور فلا تعد له أجرا".[27]

ومن كراماته التي رواها عنه تلميذه أبو الحسن الشاذلي، قوله: "كنت يوما بين يدي الأستاذ، فقلت في نفسي: ليت شعري هل يعلم الشيخ اسم الله الأعظم؟ فقال ولد الشيخ وهو في آخر المكان الذي أنا فيه: يا أبا الحسن، ليس الشأن من يعلم الاسم، الشأن من يكون هو عين الاسم. فقال الشيخ، من صدر المكان أصاب وتفرس فيك ولدي"،[28] لقد ترك عبد السلام بن مشيش لتلميذه ووارث سره، إرثا ثمينا تجلى في وصايا نفيسة، حيث شكلت مهد الطريقة الشاذلية، وشعلتها الأولى، يقول على لسان تلميذه: "الله الله، والناس الناس، نزه لسانك عن ذكرهم، وقلبك عن التماثيل من قبلهم، وعليك بحفظ الجوارح، وأداء الفرائض، وقد تمت ولاية الله عليك، ولا تذكرهم إلا بواجب حق الله عليك، وقد تم ورعك"،[29] وعن الطهارة الروحية قال لأبي الحسن: "إلزم الطهارة من الشكوك، كلما أحدثت تطهرت، من دنس الدنيا وكلما ملت إلى شهوة أصلحت بالتوبة ما أفسدت بالهوى أوكدت.."،[30] وقال له أيضا: "لا تنقل قدميك إلا حيث ترجو ثواب الله، ولا تجلس إلا حيث تأمن غالبا من معصية الله، ولا تصحب

[26] عبد الصمد العشاب، **القطب الرباني مولاي عبد السلام بن مشيش** (بيروت: دار العلم للملايين - مطبعة المعارف، د.ت)، 11.

[27] عبد اللطيف الشاذلي، **التصوف والمجتمع: نماذج من القرن العاشر الهجري** (الدار البيضاء: منشورات جامعة الحسن الثاني، 1989)، 153.

[28] أبو الفضل أحمد ابن عطاء الله السكندري، **لطائف المنن** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 61.

[29] "المهدي التمسماني، "الإمام سيدي أبو الحسن الشاذلي"، ضمن كتاب **الإمام مولاي عبد السلام بن مشيش**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006)، 40-41.

[30] التليدي، **المطرب**، 98.

إلا من تستعين به على طاعة الله، ولا تصطفي لنفسک إلا من تزداد به يقينا وقليل ما هم،"[31] وقال: "أفضل الأعمال أربعة، بعد أربعة، المحبة لله، والرضا بقضاء الله، والزهد في الدنيا، والتوكل على الله، هذه أربعة، وأما الأربعة الأخرى، فالقيام بفرائض الله، والاجتناب لمحارم الله، والصبر عما لا يعني، والورع من كل شيء يلهي"،[32] وكذلك قوله: "أوصاني أستاذي أن خفْ من الله خوفا تأمن به من كل شيء... وحدد بصر الإيمان تجد الله في كل شيء، وقريبا من كل شيء، ومحيطا بكل شيء، وقال لأحد الرجال ناصحا: "الفرائض مشهورة، والمعاصي معلومة، فكن للفرائض حافظا، وللمعاصي رافضا، واحفظ قلبک من حب الدنيا، وحب النساء، وحب الجاه، وإيثار الشهوات، واقنع بذلک بما قسم الله لک، إذا خرج لک مخرج الرضا فكن لله فيه شاكرا، وإذا خرج مخرج السخط فكن عنه صابرا"،[33] وعن الصحبة قال: "..واصحب من إذا ذكر، ذكر الله، فإنه يغني به إذا شُهد، وينوب عنه إذا فُقد، ذِكرَه نور القلوب، ومشاهدته مفتاح الغيوب".[34]

ولعل من أعظم آثار عبد السلام بن مشيش صلاته المعروفة بالصلاة المشيشية، فهي جوهرة طريقه الفريدة، وأكبر بصمة تركها خالدة بعد مماته، وهي عبارة عن نص فريد من بين التصليات التي سجلها أدب التصوف منذ أواخر القرن السادس الهجري حتى الآن، حيث يستفتح نص صلاته قائلا: "اللهم صل على من منه انشقت الأسرار، وانفلقت الأنوار، وفيه ارتقت الحقائق وتنزلت علوم آدم، فأعجز الخلائق، وله تضاءلت الفهوم، فلم يدركه منا سابق ولا لاحق..."[35]

كان ابن مشيش من المؤمنين بمقام الجمع الذي يفنى فيه العابد في الله، فلا يشاهد في الكون سواه، حيث جاء في الصلاة المشيشية: "اللهم صل على من مِنهُ انشقت الأسرار، وانفلقت الأنوار، وفيه ارتقت الحقائق، وتنـزلت علوم آدم، فأَعجز الخلائق، ولهُ تضاءلت الفهوم، فلم يدركه منّا سابق ولا لاحق، فرياض الملكوت بزهر جماله مونقة، وحياض الجبروت بفيض أنواره متدفقة، ولا شيء إلا وهو به منوط، إذ لولا الواسطة لذهب كما قيل الموسوط، صلاةً تليق بک منک إليه كما هو أهله، اللهم إنه سرک الجامع الدال عليک، وحجابک الأعظم القائم لک بين يديک، اللهم ألحقني

[31] التليدي، **المطرب**، 99.

[32] عبد الحليم محمود، **قطب المغرب سيدي عبد السلام بن مشيش** (القاهرة: دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، د.ت)، 24-25.

[33] العشاب، **القطب الرباني**، 25.

[34] أحمد بن عجيبة، **شرح صلاة القطب بن مشيش، سلسلات نورانية فريدة**، جمع وتقديم عبد السلام العمراني الخالدي (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، د.ت)، 14.

[35] محمد زكري الفاسي، **الإلمام والأعلام**، ج 1، تحقيق هشام حيجر الحسني (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، 100-124.

بنسبه، وحقِّقني بحسَبِهِ وعرِّفني إياه مَعرفة أَسْلمُ بها من موارد الجهل، وأكرعُ بها مِن موارد الفضل. واحملني على سبيله إلى حضرتِك حملا محفوفا بنصرتك، واقذف بي على الباطل فأدمغه... يا أول يا آخر يا ظاهر يا باطن، اسمع ندائي بما سمعْتَ به نداء عبدك زكريا، وانصرني بك لك، وأيّدني بك لك، واجمع بيني وبينك وحُلْ بيني وبين غيرك، الله، الله، الله "إن الذي فرض عليك القرآن لرادُّك إلى معاد"، "ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيِئ لنا من أمرنا رَشَدا".[36]

- ثانيها: تلميذ ابن مشيش الوحيد، وهو أبو الحسن علي بن عبد الله الشاذلي (المتوفى سنة 1285م)، وهو مؤسس الطريقة الشاذلية، ويمكن تقسيم مسيرته الروحية إلى ثلاث مراحل، حيث اختار أبو الحسن الهجرة إلى الله عبر سفر روحي طويل، فكان كثير السياحة والتجوال، باحثا يسأل عن قطب الزمان، فقصد العراق بلاد الشيوخ والعلماء والصوفية الكبار، فأشار عليه الشيخ أبو الفتح بالرجوع إلى المغرب، حيث التقى بشيخه عبد السلام بن مشيش، وبدأت المرحلة الأولى حينها، فقد مكث إلى جواره ما شاء الله أن يمكث، إلى أن ارتوى من فيوضات شيخه الربانية، وأخذ من معرفتة وعلمه، وفتح الله بصيرته، وحينما اكتملت تربيته الروحية، أمره ابن مشيش، الذي رسم له منهج طريقه وخريطة سفره، بالرحيل قائلا: "يا علي ارتحل إلى افريقية، واسكن بها بلدا تسمى بشاذلة: فإن الله عز وجل يسميك الشاذلي، وبعد ذلك تنتقل إلى مدينة تونس، ويؤتي عليك بها من قبل السلطنة، وبعد ذلك تنتقل إلى أرض المشرق وبها ترث القطابة"،[37] ففي بلاد المغرب كان البناء والصقل بصحبة شيخه، لتتم التصفية والتنقية في بلدة شاذلة، حيث لجأ إلى مغارة بجبل زغوان، فمكث فيه طويلا، قصد التفرغ إلى العبادة والمجاهدة، طالبا الوصول إلى الله، كما فعل شيخه وأستاذه، ودرس بها على أبي سعيد الباجي، ليبدأ الشاذلي المرحلة الثانية، وهي العمل بما تعلم، فسافر إلى مدينة تونس، موكلا بمهمة الدعوة والإرشاد، فلاقى إقبالا كبيرا، واهتماما شديدا من قبل شيوخ ومريدي تلك البلاد، فقد التفوا من حوله، واتبعوا طريقه، فدبّ الحقد في قلب ابن البراء، الذي كان فقيها قاضيا للقضاة آنذاك، ولأنه خاف على منصبه وشعبيته، دبر له المكائد والمؤامرات، وكان ذلك ابتلاء من الله، ثم انتقل بعد ذلك إلى الديار المقدسة للحج، مارّا بالإسكندرية، حيث أقام فيها مدة واشتغل بأمور القوم هناك، ثم "رجع الشيخ إلى مدينة تونس واستمر بها هاديا مرشدا وداعيا إلى

[36] **مختارات من فن المديح والسماع** (طنجة: منشورات جمعية أهل طنجة لفني المديح والسماع، 1997)، 4-5.

[37] عبد الحليم محمود، **أبو الحسن الشاذلي الصوفي المجاهد والعارف بالله** (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1967)، 25.

الله ورسوله"،[38] وبعد ذلك، سافر إلى مصر، وأقام بالإسكندرية، حيث تزوج وأنجب أولاده، وفي الإسكندرية أصبح له أتباع ومريدون، وانتشرت طريقته في مصر بعد ذلك، وانتشر صيته في العالم الإسلامي أجمع، وهذه هي المرحلة الثالثة والأخيرة، والتي نال فيها درجة القطبية، كما أخبره من قبل شيخه ابن مشيش.

لقد توهج نور الطريقة الشاذلية بفضل من الله، وبسبب مؤسسها، حيث طالت شهرتها المشرق والمغرب، خاصة أنها بنيت على منهج الكتاب والسنة، وعلى سبعة أسس، وهي: التوبة، والاستغفار، والزهد، ومحبة الله سبحانه وتعالى، ومحبة الرسول عليه الصلاة والسلام، والخلوة، والذكر، والشيخ المرشد، وعلى أصول يجب على المريد اتباعها نذكر منها: "أن يتقرب إلى الله تعالى بما شرعه وسنَّهُ رسول الله عليه الصلاة والسلام، وأن تكون عبادته لوجه الله تعالى مخلصا في قوله وعمله دون رياء...وإياه وحب الظهور، فإنه يقسم الظهور وأن يحفظ جوارحه عن المحرمات"،[39] وبذلك، فطريق الشاذلي مبناه على طلب العلم وكثرة الذكر مع الحضور، وكانت بهذا الاستحضار الذي هو الجمع، أسهل الطرق وأقربها وليس فيها كثير مجاهدة.

ومن أقوال أبي الحسن الشاذلي في هذا الباب: "ارجع عن منازعة ربك تكن موحدا، واعمل بأركان الشرع تكن سنيا، واجمع بينهما تكن متحققا"، وعن حقيقة التصوف يقول: "التصوف تدريب النفس على العبودية، وردها لأحكام الربوبية... فالصوفي يرى وجوده كالهباء في الهواء، غير موجود ولا معدوم، حسبما هو عليه في علم الله"،[40] ويقول أيضا: "ما ثم أعظم من كرامة الإيمان، ومتابعة السنة"،[41] ويقول: "من اكتسب وقام بفرائض الله تعالى، فقد كملت مجاهداته"، أما عن التقوى فيقول: "لا تقوى لمحب الدنيا، إنما التقوى لمن أعرض عنها"، أما حقيقة الذكر عنده فهو: "ما اطمأن بمعناه القلب، وتجلى في حقائق سحائب أنوار سحائب الله، والانقطاع عن الذكر إلى المذكور، وعن كل شيء سواه"،[42] ولم يعرف عن الشاذلي أي ميولات واضحة أو تبنٍ لعقيدة الحلول والاتحاد وغيرها من أسس الفكر الإشراقي.

والمؤسف أن نفائس المجالس العلمية والمناظرات والدروس القيّمة التي كان يقيمها لم تدون، إلا ما حفظ في الصدور من تلامذته ومؤرخيه، إذ لم يكن الشاذلي

[38] محمود، **أبو الحسن الشاذلي**، 40.

[39] عبد الحليم محمود، **قضية التصوف... المدرسة الشاذلية** (القاهرة: دار المعارف، 2007)، 390.

[40] قاسم الكوهن، **طبقات الشاذلية الكبرى** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 19.

[41] الكوهن، **طبقات**، 23.

[42] التمسماني، **الإمام سيدي أبو الحسن**، 70-72.

متحمسا للتأليف حيث كان يقول: "كتبي أصحابي" و"أن لله أسرارا لا يسع فيه الرسم ولا يليق بها الكتم ولا ترسم في الدواوين لعمى البصائر، ولا يليق بها الكتم لوضوحها وشدة ظهورها"، أما الذي كتب في السطور، فقد كانت أحزابا تركها، إضافة إلى وصايا شيخه، فاقت الإثنى عشرة حزبا، منها: "حزب"[43] الإخفاء وحزب البر وحزب البحر وحزب الطمس على عيون الأعداء والحزب الكبير وحزب النصر وحزب اللطيف وحزب الفتح وحزب صلاة الفتح.[44]

كانت طريقة أبي الحسن الشاذلي بسيطة تنطلق من "الإعراض عن الخلق واحتقار الدنيا وما فيها"، وهذا لا يعني المبالغة في الزهد والانعزال في الجبال والخلوات والعكوف في المنازل، وقد تأثر في ذلك بتعاليم شيخه ابن مشيش التي أشرنا إليها سالفا.

لقد عُرف الشاذلي بعلو همته وتواضعه، وفصاحة لسانه، وكثرة ذكره، كما عرف بالاعتدال في المأكل والمشرب والملبس، وبالمظهر الحسن، إذ يقول: "وأما اللباس اللين، وأكل الطعام الشهي، وشرب الماء البارد، فليس القصد إليه بالذي يوجب العتب من الله، إذا كان معه الشكر لله"،[45] وهذا يبين على أن أبا الحسن الشاذلي، من الناس الذين يحبون أن تظهر نعمة الله عليهم، ليس افتخارا ولا علوا، بل معرفة بالله وشكرا، وهذا مما يوافق الشريعة ولا يخرج عن دائرة التصوف في نظر أبي الحسن الشاذلي، لأنه جعل الدنيا في يده لا في قلبه، وهذه من أصعب المجاهدات الدنيوية، فهو يعتبر أن منهج طريقه الصوفي ليس "بالرهبانية، ولا بأكل الشعير والنخالة، وإنما هو الصبر على الأوامر، واليقين في الهداية"،[46] مصداقا لقوله تعالى: "قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصّل الآيات لقوم يعقلون،"[47] وقد دعا الشاذلي أصحابه إلى الاهتمام بالعمل بمختلف أنواعه وحثهم على التنعم بالنعم شعاره في ذلك أن "من عرف الله فلا عليه أيضا إن أكل هنيئا وشرب مريئا،"[48] وكان، وهو الشيخ الصوفي، "يلبس الفاخر من الثياب ويركب الفاره من الدواب، ويتخذ الخيل والجياد، وكان لا يعجبه الزي الذي اصطلح عليه الفقراء، ولا يتخذ المرقعات التي يتخذه الصوفية. وقد دخل عليه

[43] الحزب: ما يجعله الرجل على نفسه من قراءة أو صلاة مثل الورد. ابن منظور، **لسان العرب**، ج 1، تحقيق أحمد حيدر (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، 374.

[44] الشاذلي، **التصوف والمجتمع**، 152.

[45] التمسماني، **الإمام سيدي أبو الحسن**، 49.

[46] **نفسه**، 50.

[47] سورة الأعراف، الآية 32.

[48] الشاذلي، **التصوف والمجتمع**، 153.

يوما رجل فقير، عليه ملابس شعر (دليل على زهده)، فقال له ذلك الرجل بعد أن أمسك بملابس الشاذلي، يا سيدي ما عبد الله بهذا اللباس الذي عليك، فأمسك الشاذلي بملابس الصوفي فوجدها خشنة فقال: ولا عبد الله بهذا اللباس، الذي عليكم، لباسي يقول للناس أنا غني عنكم فلا تعطوني، ولباسك يقول إني فقير إليكم فأعطوني"،[49] وقد اشتملت طريقة الشاذلي على كل مظاهر التصوف من مجاهدة و"جذْب"[50] وغيرهما، كما أفردت للذكر مكانة متميزة وخصته بالأوراد[51] والأحزاب، ويضيف الشاذلي قائلا: "لا تسرف بترك الدنيا فتغشاك ظلمتها، أو تنحل أعضاؤك لها، فترجع لمعانقتها، بعد الخروج منها بالهمة والفكرة أو الإرادة أو بالحركة... فاعرف الله وكن كيف شئت"،[52] لأن معرفة الله هي حصن المؤمن في الدنيا، ونجاته في الآخرة، حيث أن أكثر الناس خشية ومعرفة بالله، العلماء العارفين، والصوفية المتحققين، ويقول الشاذلي: "من لم يزد بعلمه وعمله افتقارا إلى ربه وتواضعا لخلقه، فهو هالك"،[53] وفي المقابل، نجده يحث على العمل للآخرة، وعدم نسيانها فيقول: "أربع لا ينفع معهم علم: حب الدنيا ونسيان الآخرة وخوف الفقر وخوف الناس"،[54] ويزيد على ذلك بقوله: "إذا أردت الوصول إلى الله تعالى، فاستعن بالله واجلس على بساط الصدق، ومشاهدا ذاكرا له بالحق، واربط قلبك بالعبودية المحضة على سبيل المعرفة، ولازم الشكر والمراقبة والتوجه والاستغفار".[55]

ورُوي عن أبي العباس المرسى أن أبا الحسن الشاذلي كان يحج كل سنة، فلما كان فى آخر سنة خرج فيها قال لخادمه: استصحب فأسا وقفة وحنوطا (ما يخلط من الطيب بأكفان الموتى وأجسادهم)، فقال له: لماذا؟ قال: "حُمَيْثَرَا سوف ترى"، فلما بلغ حميترا اغتسل الشيخ، وصلى ركعتين فقبضه الله فى آخر سجدة ودفن هناك سنة 656هـ، وحميترا أو حميترة هذه تقع بصحراء عَيْذَابَ من صعيد مصر، وورثه في التربية والتوجيه تلميذه أبو العباس المرسي.

---

[49] عبد المجيد الصغير، **إشكالية الفكر الصوفي في القرنين 18 و19م: أحمد بن عجيبة ومحمد الحراق** (منشورات دار الآفاق الجديدة، 1988)، 32.

[50] الجذب: هو العبد بمقتضى العناية الإلهية المهيئة له كل ما يحتاج إليه في طي المنازل إلى الحق بلا كلفة وسعي منه. عبد الرزاق القاشاني أو الكاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 19.

[51] الأوراد: جمع ورد، وهو: مجموع أذكار وأدعية وتوجهات، وضعت للذكر والتذكير والتعوذ من الشر وطلب الخير واستفتاح طلب المعارف.

[52] محمود، **أبو الحسن الشاذلي**، 48-49.

[53] **نفسه** ، 16.

[54] التمسماني، **الإمام سيدي أبو الحسن**، 67.

[55] **نفسه**، 75.

في النصف الثاني من القرن 9هـ/15م دبّ الانحلال إلى الفكر الصوفي، حيث خلط الناس بين مبادئ الشاذلي وخصائص التصوف القديم، ووصلت الشاذلية إلى يد أقوام أخذوا منها سهولتها وإباحتها التنعم بالنعم وأسرفوا في ذلك، وفي نفس الوقت أخذوا من التصوف القديم إعراضه عن العمل واللجوء إلى الكسل، وهكذا، تم الخروج عن تعاليم الشاذلي، مما دفع بعض شيوخ الصوفية الشاذلية إلى توجيه انتقادات لهذا النوع من الانحرافات.[56]

- ثالث هذه الشخصيات: أبو عبد الله محمد بن سليمان الجزولي (المتوفى عام 870هـ/1465م)،عاش في منطقة سوس جنوب المغرب، ودرس محليا، ثم ذهب إلى فاس لطلب العلوم الشرعية، وكان يعيش حياة عزلة وتأمل، إذ لم يكن يُدخل أحدا إلى غرفته التي كان يخلو فيها بنفسه، بعدما نقش على جدرانها كلمات: الموت-الموت...، وهذا مظهر من مظاهر عدم الاستقرار، والبحث عن شيخ مرب يمكن السلوك على يديه، لذلك اضطر الجزولي للسفر إلى المشرق للاتصال بالعلماء والشيوخ المربين، وتحدد الروايات المدة التي قضاها في سياحته بسبع سنوات، طاف فيها مدن الحجاز ومصر، ومدينة القدس وأخذ بالأزهر عن عبد العزيز العجمي، ويبدو أنه لم يعثر على ضالته مع طول أمد جولته، وتنوع أماكن زيارته، فعاد إلى المغرب وحل بفاس من جديد، وإن كان الأمر قد اختلط على بعض المصادر، فلم تميز بين رحلته العلمية الأولى، وهذه السفرة الثانية إلى فاس، التقى بعد ذلك بالإمام أحمد زرّوق، الذي أرشده إلى الشيخ المربي، والمعين على سلوك الطريق، وهو أبو عبد الله محمد أمغار الصغير برباط تيط.

منح الجزولي للطريقة الشاذلية نفسا جديدا بتوجيهها نحو العمل على إصلاح الدين والدولة، والمزاوجة بين ثنائية العلم والعمل وتحسين التدين عن طريق الذكر والتعبد بكل أشكاله والنزوع بها نحو الممارسات الصوفية العملية والتطبيقية كالأوراد والأدعية والصلوات، بدل الإغراق في التأمل والتصوف الفلسفي، وقد اجتمع بين يدي الجزولي من المُريدين ما يزيد على الإثني عشر ألفا، أشهرهم أحمد بن عمر الحارثي المكناسي، والشيخ عبد العزيز التباع، وأبو عبد الله الصغير السهيلي، وقد غدت الطريقة الشاذلية الجزولية الأساس لما بعدها من الطرق الصوفية بالمغرب، وبعدد مهم من الدول الإسلامية.

[56] يُنظر في هذا الشأن، عبد العزيز بن عبد الله، "الفكر الصوفي والانتحالية بالمغرب"، مجلة **البينة** 6 (أكتوبر 1962): 58-64؛ عبد العزيز بن عبد الله، "الفكر الصوفي والانتحالية بالمغرب"، مجلة **البينة** 7 (نوفمبر 1962): 90-102.

يعتبر كتاب **دلائل الخيرات وشوارق الأنوار في ذكر الصلاة على النبي المختار صلى الله عليه وسلم** لمحمد بن سليمان الجزولي أحد أهم المصادر المرجعية الأساسية للممارسة الصوفية الطرقية، والمؤلَّف يضم مقدمة، ثم فصلا في فضل الصلاة على النبي وأسماء سيدنا محمد ودعاء ختام الأسماء ودعاء النية، ففصل آخر في كيفية الصلاة على النبي، ودعاء الختام، ثم متن البردة والهمزية، فالدعاء الناصري، وقصيدة المنفرجة، والصلاة المشيشية، وأخيرا سورة النجم.

جاء في **إظهار الكمال**: "ذُكر أنه جمع كتابه (**دلائل الخيرات**) من كتب خزانة جامعة القرويين بفاس، وقصد، كما قال الشيخ الإمام محمد العربي بن سيدي يوسف الفاسي فيما وِجد بخطه: جمع المروي من ألفاظ الصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم، عنه صلى الله عليه وسلم وعن غيره من فُضلاء أمته، والاقتداء بهم، والتبرك بأتباعهم، وذلك كله لحِسن نيته رضي الله عنه، ويذكر أن سبب جمعه له أنه شاهد من امرأة بفاس أمرا عظيما من خرق العادة، فسألها بم بلغت هذا؟ فقالت بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك مبنى طريقه وطريق أتباعه، وخصوصا كتاب شيخهم (**دلائل الخيرات**) فقد كانوا مواظبين عليه، ومعتنين به، ومستصحبين له".[57]

من الملاحظات التي نسجلها حول الكتاب تكرار بعض العبارات مثل عبارة "جل جلاله" بعد ذكر كل اسم من أسماء الله الحسنى، وربما يكون ذلك مقصودا، إضافة إلى الإسهاب في الثناء والصلاة على الرسول بصيغ وعبارات متشابهة، إن لم تكن متطابقة ومكررة، ومن أمثلة ذلك: "اللهم صل على سيدنا ومولانا محمد عدد دواب القفار، اللهم صل على سيدنا ومولانا محمد عدد دواب البحار، اللهم صل على سيدنا ومولانا محمد عدد مياه البحار"،[58] غير أنه ما يسجل على الكتاب خلوه شبه التام من أي نظرية فلسفية أو تأصيلية للتصوف، فالكتاب ليس إلا مجموعة من الأوراد والصلوات والأدعية والأشعار، ولذلك اعتبر من مرجعا أساسيا للممارسة الطرقية العملية في إطار الزوايا.

[57] العباس بن ابراهيم السملالي التعارجي، **إظهار الكمال في تتميم مناقب سبعة رجال**، تحقيق أحمد متفكر، ج 2 (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 2010)، 18.

[58] أبو عبد الله محمد بن سليمان الجزولي، **دلائل الخيرات وشوارق الأنوار في ذكر الصلاة على النبي المختار صلى الله عليه وسلم** (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 2006)، 47.

استنتاجات وتساؤلات

ارتأينا أن نتوقف عند القرن 9هـ/15م لاعتباره نهاية عهد "صاف" في تاريخ التصوف المغربي، كما أثر ذلک عن الشيخ أحمد زرّوق، ولأن التجربة الصوفية بالمغرب ستدخل انطلاقا من القرن 10هـ/16م طورا مغايرا عما سبقه، حيث ستتشعب الطرق والزوايا بشكل كبير متجاوزة أشكال ونمطية الممارسة الصوفية بالمغرب، كما تغيرت وسائل وطرق المجاهدة، فانتقلت من السعي إلى تحسين التدين عن طريق الذكر والتعبد بكل أشكاله، إلى حلقات السماع والحضرة، واعتماد أسلوب التجريد ظاهرا وباطنا، الأمر الذي أحدث انشطارا كبيرا في التصوف المغربي كان من نتائجه ظهور طوائف وطرق أخرى أكثر إبداعا على مستوى الممارسة الصوفية، كان لها الفضل في رسم معالم مرحلة جديدة في التصوف المغربي أكثر غنى وتنوعا لازالت ملامحها بادية إلى عصرنا الحالي، كما سينتقل الأولياء والمتصوفة من أدوار الحَكم والضامن والمساعد والوسيط إلى فاعل مباشر وطرف أساسي في الحقل السياسي، ولا أدل على هذا من الدولة السعدية خلال القرن 16م نفسها، التي قامت على أكتاف المتصوفة وشيوخ الزوايا الشاذلية الجزولية، إضافة إلى الزاوية الدلائية التي تحولت إلى إمارة على يد أحد شيوخها وهو محمد الحاج، وحكمت مجالا مهما بالمغرب زمن التجزئة السياسية بالمغرب خلال القرن 17م، وغير ذلک من النماذج، وهو ما يحتاج دراسة أخرى قائمة الذات، أما فيما يتعلق بهذا البحث، فيمكن الخروج بالخلاصات التالية:

- فيما يخص التحقيب للتصوف، يبدو أن العنصر الحاسم فيه هو التفاعل مع المجتمع واتخاذ شكل مؤسسي ومعانقة ملابسات التاريخ في جوانبه الأخرى، وهذا يصدق على التصوف بما غلب عليه من طابع اجتماعي في المغرب، أما من حيث المعنى الصوفي في حد ذاته فلا مجال لتحقيبه إلا على فرض أنه فكر توفيقي أو متأثر بمدارس فكرية، مهما كانت طبيعتها كالإشراقية والأفلاطونية الجديدة[59] وغيرهما، أو على فرض أن تعبير الصوفي عن تجاربه يصير تعبيرا موجها، بل ومنتجا لتجارب أخرى.

- من المفروض أن التصوف خارج المنظورين: المؤسساتي الاجتماعي التاريخي والفكري التأثري، اللذين أشرنا إليهما في الاستنتاج الأول، يرتبط بتجربة الإسلام

[59] الأفلاطونية الجديدة أو الحديثة هي التسمية التى أطلقت منذ القرن 19م على مدرسة للصوفية الفلسفية، والتى تكونت في القرن 3م مبنية على تعاليم أفلاطون وتابعيه الأوائل، وتعتبر فلسفة ميتافيزيقية وفلسفة معرفية، وهي شكل من المثالية الوحدوية، وتسمى أيضا، الوحدوية الإيمانية، وعلى الرغم من أن مؤسس الأفلاطونية الحديثة من المفترض أن يكون أمونيوس سكاس، فإن إنياذة تلميذه أفلوطين تعد المستند الأساس لهذه المدرسة، وهي تحتوي، أي إنياذة أفلوطين، على جزأين: واحد نظري وآخر عملي، الأول يتناول أصل النفس البشرية العالية مبينا كيف غادرت من وضعها الأول، والثاني يبين الطريقة التي يمكن بها للروح أن تعود مرة أخرى إلى الخلود والعلاء الأعظم.

الروحية: يظهر فيها متى وأنّى ظهرت، فيبقى التدوين هو الحاسم عند المؤرخين في التمييز بين مراحل من السيرورة عبر الآثار. وإذا راعينا هذا التدوين، فإن القرنين 5 و6هـ/11 و12م يشكلان عصر ظهور التصوف المغربي وانتشاره ونضجه وازدهاره في آن واحد بالنظر إلى أعلام القدوة فيه قد عاشوا في القرن 6هـ على الخصوص، ويدلل على ذلك كتب مناقب وتراجم الصوفية التي ذكرناها في معرض هذه الدراسة.

- مثّل العصر المرابطي مرحلة انتقالية من تجربة صوفية فردية انعزالية تعبدية التبس فيه الصوفي بالفقهي إلى مرحلة تنظيم التصوف ونضجه من خلال الرباطات والطوائف الصوفية التي رسمت ملامح تجربة صوفية مغربية خاصة، لتبلغ التجربة ذروتها من خلال ظهور الممارسة الصوفية الطرقية.

- يمكن القول أن التصوف المغربي قد بدأ زهدا فرديا، ثم تحول إلى اتجاه فكري يشترك فيه زمرة من المتعبدين في إطار رباطات وطوائف، إلى أن صار طرقا صوفية ذات شيوخ ومريدين.

وانطلاقا من هذا البحث يمكن توليد التساؤلات الآتية:

- إلى أي حد يمكن اعتبار بلورة المجتمع المغربي خلال العصر الوسيط للتصوف وتشكيلاته المختلفة (رباطات، طوائف، زوايا) كبديل ومشروع تغيير، دليلا على تخلف هذا المجتمع ويأسه من حل أزماته، فاتكل على قوى ما ورائية في تناول ومعالجة معضلاته؟

- لماذا اتسمت التجربة الصوفية المغربية بسيادة تيارات صوفية معتدلة، في حين عرفت نظيرتها الأندلسية سيادة التيار الباطني الإشراقي المتطرف؟

- إلى أي حد قد يكون ممكنا وضع تحقيب للتصوف المغربي مؤسس على المعنى الصوفي في حد ذاته، وليس من حيث الفكر التوفيقي أو التصنيف المتأثر بمدارس فكرية معينة أو من حيث المنظور المؤسساتي الاجتماعي التاريخي؟

البيبليوغرافيا

ابن الخطيب، لسان الدين. **نفاضة الجراب في علالة الاغتراب**، تحقيق أحمد المختار العبادي. القاهرة: دار الشؤون الثقافية العامة، د.ت.

ابن عطاء الله السكندري، أبو الفضل أحمد. **لطائف المنن**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

ابن قنفذ القسنطيني، أبو العباس أحمد الخطيب. **أنس الفقير وعز الحقير**. اعتنى بنشره وتصحيحه محمد الفاسي وأدولف فور. الرباط: منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، 1965.

ابن منظور. **لسان العرب**. ج 1، تحقيق أحمد حيدر. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.

الأزموري، أبو عبد الله محمد بن عبد العظيم. **بهجة الناظرين وأنس الحاضرين**. مخطوط بالمكتبة الوطنية بالرباط تحت رقم 3770.

إسماعيل، محمود. **مغربيات**. د.م: د.ن، 1977.

بن عبد الله، عبد العزيز. "الفكر الصوفي والانتحالية بالمغرب". **مجلة البينة** 7 (نوفمبر 1962): 90-102.

______. "الفكر الصوفي والانتحالية بالمغرب". **مجلة البينة** 6 (أكتوبر 1962): 58-64.

بن عجيبة، أحمد. **شرح صلاة القطب بن مشيش، سلسلات نورانية فريدة**. جمع وتقديم عبد السلام العمراني الخالدي. الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، د.ت.

بوشرب، أحمد. **دكالة والاستعمار البرتغالي إلى سنة إخلاء آسفي وأزمور - قبل 28 غشت 1481 - أكتوبر 1541**. الدار البيضاء: دار الثقافة، 1984.

التمسماني، المهدي. "الإمام سيدي أبو الحسن الشاذلي". ضمن كتاب **الإمام مولاي عبد السلام بن مشيش**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2006.

التليدي، عبد الله. **المطرب في مشاهير أولياء المغرب**. طنجة: مؤسسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع للشمال، 1987.

الجزولي، أبو عبد الله محمد بن سليمان. **دلائل الخيرات وشوارق الأنوار في ذكر الصلاة على النبي المختار صلى الله عليه وسلم**. الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 2006.

زنيبر، محمد. "حفريات عن شخصية يعقوب المنصور". **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط** 9 (1982): 23-54.

السملالي التعارجي، العباس بن إبراهيم. **إظهار الكمال في تتميم مناقب سبعة رجال.** تحقيق أحمد متفكر، ج 2 (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 2010.

الشاذلي، عبد اللطيف. **التصوف والمجتمع: نماذج من القرن العاشر الهجري.** الدار البيضاء: منشورات جامعة الحسن الثاني، 1989.

الصغير، عبد المجيد. **إشكالية الفكر الصوفي في القرنين 18 و19م: أحمد بن عجيبة ومحمد الحراق.** منشورات دار الآفاق الجديدة، 1988.

العشاب، عبد الصمد. **القطب الرباني مولاي عبد السلام بن مشيش.** بيروت: دار العلم للملايين - مطبعة المعارف، د.ت.

علال البختي، جمال. **الحضور الصوفي في الأندلس والمغرب إلى حدود القرن السابع الهجري: دراسة تاريخية في مواقف ابن خمير السبتي من التصوف والمتصوفة.** تطوان: مطبعة الخليج العربي، 2003.

غرميني، عبد السلام. **المدارس الصوفية والأندلسية في القرن السادس الهجري: التاريخ والفكر.** الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة،2000.

الفاسي، محمد زكري. **الإلمام والأعلام.** ج 1، تحقيق هشام حيجر الحسني. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.

القادري بوتشيش، إبراهيم. **المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع، الذهنيات، الأولياء.** بيروت: دار الطليعة، 1993.

القاشاني أو الكاشاني، عبد الرزاق. **اصطلاحات الصوفية.** تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

القاضي عياض. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك،** ج 7، تحقيق سعيد أعراب. تطوان: مطابع الشويخ - ديسبريس، 1982.

الكوهن، قاسم. **طبقات الشاذلية الكبرى.** بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

لحمنات، عبد الجليل. "التصوف المغربي في القرن 6 هـ/12م، مقدمة لدراسة التصوف بالمغرب"، (دبلوم الدراسات العليا)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط 1989ـ1990، رسالة مرقونة، ص 214.

المازوني، محمد. "رباط تيط: من التأسيس إلى ظهور الحركة الجزولية". ضمن **الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب،** تنسيق نفيسة الذهبي، 25-52. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1997.

الماجري، أحمد بن إبراهيم. **المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح.** القاهرة: المطبعة المصرية، 1933.

محمود، عبد الحليم. **قضية التصوف... المدرسة الشاذلية**. القاهرة: دار المعارف، 2007.

______. **أبو الحسن الشاذلي الصوفي المجاهد والعارف بالله**. القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1967.

______. **قطب المغرب سيدي عبد السلام بن مشيش**. القاهرة: دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، د.ت.

مختارات من فن المديح والسماع. طنجة: منشورات جمعية أهل طنجة لفني المديح والسماع، 1997.

مجلة المناهل، العدد 100 (خريف/شتاء 2020) : 385-412

المنطقة المغاربية وإشكالية هجرة الكفاءات:
في الحاجة إلى استخلاص الدروس

الحبيب استاتي زين الدين
أستاذ القانون الدستوري والفكر السياسي
جامعة عبد المالك السعدي بتطوان

مقدمة

تحتل البلدان المغاربية الخمسة (المغرب، تونس، الجزائر، ليبيا، موريتانيا) موقعاً استراتيجياً بين أوروبا وأفريقيا جنوب الصحراء. تتشارك العديد منها نفس الحدود، كما توجد بينها مجموعة من القواسم الثقافية واللغوية والتاريخية المشتركة. غير أن تدقيق النظر في هذا التقارب يوحي بتنوع وتناقض في آن واحد:ظاهريا، الدول التي تنتمي إلى هذه المنطقة متشابهة، غير أن التحولات الجارية، محليا وإقليميا، تنقل إلينا أنه لا توجد صيغة واحدة تسمح بتطبيق أفضل الممارسات في الحكامة[1] بالنظر إلى الاختلافات الموجودة بينها. لربما لذلك صرّح صاحب كتاب **مجمل تاريخ المغرب**، عبد الله العروي بأن "فكرة إقامة مغرب عربي متحد، والرغبة في ذلك، والدعوة إلى إقامة الوحدة، كل هذا لا يثبت وجود مغرب عربي في الوقائع، ولا يجعل المغربي يتحدث عن الجزائر وتونس كما يمكن أن يتحدث عنهما جزائري أو تونسي".[2] هذا الحال مؤلم ومؤسف إذا جاز لنا أن نستعير لفظ الراحل المهدي المنجرة. العالم العربي أو الأفريقي، في نظره، لم يفهم بعد أن الاتحاد والتكتل ليست مسألة سياسية، وإنما هي قبل كل شيء مسألة بقاء.[3] أزمة الدول المنتمية لهذا العالم معروفة منذ عقود؛ وهي أن النموذج التنموي الذي تم اختياره من طرف المسؤولين، هو عدم الاعتماد على الذات، واللجوء عوض ذلك إلى المساعدة الفنية والتعاون الدولي، في حين أن الحل الوحيد هو الاعتماد على النفس وخلق

[1] ألكسندر الداودي في تقديم كتاب محمد حركات، **مفارقات حكامة الدولة في البلدان العربية**، ترجمة محمد مستعد (ألمانيا: هانس سايدل، 2018)، 23.

[2] "حوار مجلة زمان مع عبد الله العروي"، **قنطرة**، شوهد في:24/10/2020، في: https://cutt.us/ykT80

[3] المهدي المنجرة، **قيمة القيم** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2007)، 293.

النموذج التنموي الذاتي.[4] هل هي دعوة للانغلاق كما قد يفهم البعض؟ أبدا، القول بهذا رضوخ لحركية الزمن ووعي بمجرياتها ومفاجآتها، الإنكار مكابرة وتعام لا غير.

ما تزال خسائر هذه المكابرة قائمة، بِل وتتفاقم مع مرور الوقت كما أثبتت جائحة "كوفيد 19". نماذج تنموية لا تُضيِق الخناق فقط على فرص الاندماج الاقتصادي التي يمكن أن تخلق سوقا إقليمية تشمل قرابة 100 مليون نسمة يبلغ متوسط دخلهم حوالي 4 آلاف دولار أمريكي للفرد بالقيمة الاسمية وحوالي 12 ألف دولار على أساس تعادل القوى الشرائية،[5] وإنما تقف متفرجة على صيد طاقاتها البشرية الماهرة وتجنيسها كي تُنسب إبداعاتها بالكامل لدول المقصد (هناك شركات عابرة للقارات متخصصة في استقطاب الذكاء في البلدان النامية). سنويا، يهاجر تقريبا مئة ألف من العلماء والمهندسين والأطباء والخبراء من ثمانية دول عربية هي سوريا ولبنان والعراق والأردن ومصر وتونس والمغرب والجزائر. وإذا كان هذا النوع السلبي من أنواع التبادل العلمي بين الدول يتسم بالتدفق في اتجاه واحد صوب الدول المتقدمة، لأن في هجرة العقول نقلا مباشرا لأحد أهم عناصر الإنتاج، وهو العنصر البشري، لنا أن نتخيل آثار هذه الخسارة في الماضي والحاضر والمستقبل في ظل الدروس والعبر التي يجب أن نلتقطها من تداعيات التحولات الجارية تكنولوجيا وقيميا واجتماعيا واقتصاديا.

ضمن هذه التحولات، تنبثق إشكالية جديدة/قديمة تتعلق بـ"هجرة العقول أو الأدمغة" - أو نزيفها من باب التدقيق - بداية، يذكرنا هذا اللفظ بالتعبير الصحافي الذي أطلق في نهايات الستينيات من القرن الماضي[6] بعد أن بدأت بلدان غربية مصنّعة، كما هو حال إنجلترا وكندا، تفقد بعض كفاءاتها لدول غربية أخرى في حال اقتصاد متقدم مثل الولايات المتحدة الأميركية.[7] اليوم، يحيل على كل هجرة يقوم بها العلماء والفنيون والمتخصصون المهرة الذين يتميزون بخبرة وتأهيل عال في مختلف الميادين الإنسانية والتقنية، من بلد إلى آخر طلبا لرواتب أعلى أو التماسا لأحوال معيشية أو فكرية أفضل.[8] ولأن ما يسمى بهجرة الكفاءات أو العقول (Brain Drain) لا تكون "فرصة" إلا حينما تكون الهجرة ظاهرة طبيعية تساعد على

[4] المنجرة، **قيمة**، 294.

[5] صندوق النقد الدولي (إدارة الشرق الأوسط وآسيا)، **الاندماج الاقتصادي في المغرب العربي: مصدر للنمو لم يستغل بعد** (واشنطن: صندوق النقد الدولي، 2018)، (ز).

[6] "هجرة العقل العربي: دور العقول العربية في جعل أمريكا وأوروبا أكثر ابتكارا"، **مجلة فكر الثقافية** 21 (نونبر 2017 ويناير 2018): 8.

[7] نادر فرجاني، "هجرة الكفاءات والتنمية في الوطن العربي"، **المستقبل العربي** 80 (1985): 79.

[8] "هجرة العقل العربي"، 8.

توسيع الخبرة والاطلاع على الثقافات والحضارات الأخرى وتنعكس إيجابيا على المجتمع الذي خرجت منه هذه المجموعات، فإنها تصبح خطرا واستنزافا عندما تتحول إلى ظاهرة مجتمعية تسبب نقصا في الطاقات البشرية المتميزة والقادرة على إحداث التغيير في المجتمع سواء في جانبه الاقتصادي وليس المالي فقط، أم جانبه الثقافي والفكري، أم جانبه الإداري. على هذا النحو، يجدر التنبيه إلى أن عدم توفير الظروف الملائمة التي تجتذب أصحاب الكفاءات وتحفزها على البقاء يشكل إحدى المشكلات الاجتماعية والاقتصادية التي تعاني منها البلدان النامية أو التي تسير في طريق النمو، منذ أن باشرت هذه البلدان بوضع البرامج للنهوض بأوضاعها المتردية الموروثة عن عقود طويلة من الحكم الاستعماري والهيمنة الأجنبية.[9]

المُراقب والمتابع للبيانات والتقارير المحلية والدولية لأوضاع البلدان النامية، أقلّه في العقدَين الفائتين، يلاحظ تواتر وتزايد عدد ذوي الكفاءات المهنية والعلمية التي تحوز قدرات علمية ومعرفية في نسبة مهاجري البلدان المغاربية، ويوضِّح بعضها مثلا على مستوى بلدان العالم الجديد (أستراليا ونيوزيلندا والولايات المتحدة وكندا) أن معظم المهاجرين إلى هذه البلدان من ذوي الكفاءات التعليمية، وهاجروا بعد الثانية والعشرين، وأتموا تعليمهم الجامعي الأول قبل هجرتهم.[10] وعلى الرغم من أن بعض الدراسات يشير إلى أن حجم هذه الكفاءات المهاجرة إلى البلدان المستقبلة للهجرة هي الأقل نسبيا بين بلاد مناطق آسيا وأميركا اللاتينية، فإن هجرتها تبقى عالية بالنسبة إلى مستوى التحصيل العلمي في المنطقة، وتؤثر سلبيا في نقص رأس المال البشري والمعرفي فيها،[11] مع العلم أن هذه الظاهرة لا تقتصر فقط على حملة الشهادات الجامعية العليا من الدكتوراه والماجستير، بل جميع الكفاءات والخبرات في مختلف الميادين الإنسانية والعلمية.

تشير معظم التحليلات والإنتاجات العلمية المرتبطة بموضوع الكفاءات المغاربية المهاجرة – رغم تباعد المدة الزمنية بينها أو اختلاف طبيعتها – إلى دور زوج "الوظيفة والبنية الحاضنة" في تعزيز الاعتقاد بأن تطوير الوضع الشخصي والمهني وتحسينهما يتحقق خارج الوطن لا داخله بغض النظر عن الإكراهات

---

[9] مؤسسة الفكر العربي، "الأدمغة العربية المهاجرة: خرج ولم يعد!"، **نشرة أفق**، شوهد في:22/09/2020، في: http://bit.ly/2vR4KSd

[10] للاستزادة، راجع الورقة المرجعية للمؤتمر السنوي للعلوم الاجتماعية والإنسانية، في موضوع: "الشباب العربي: الهجرة والمستقبل"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدورة السادسة للعام الأكاديمي 2016/2017، 4-3.

[11] "الشباب العربي"، 4-3.

الاجتماعية والنفسية المرتبطة بالاغتراب. تتولد عن هذا الاعتقاد إشكالات كثيرة تستدعي البحث، أساسا، في دوافعه وآثاره على الرأسمال البشري المغاربي المؤهّل.

ويرتبط بلوغ هذا الرهان البحثي بمحددين متداخلين: الأول ذا طابع وظيفي يرتبط بضعف السياسات العامة في استقطاب الكفاءات الوطنية وتحفيزها معنويا وماديا رغم ما يبذل من مبادرات ومساع للتخفيف من وتيرتها بلغة الأرقام. لا تغفل هذه النقطة عن التحولات العالمية والإقليمية المتعلقة بالتطور التكنولوجي وتشجيع حرية التنقل وحركية رؤوس الأموال والكفاءات، لكنها تُشدِّد على أن الآثار أبلغ وأعمق بالدول التي لا تزال تبحث عن المداخيل الأنسب لتحقيق التنمية المرغوب فيها، خصوصا أن جذب المواهب وتوفير الفرص الملائمة لقدراتها يمتد من المادي إلى الرمزي، ومن الامتيازات المالية إلى الرعاية النفسية والإعداد الجيد لظروف العمل. فأيّ اختصاصي كيفما كان موضوع بحثه وتخصصه، إذا لم يجد تلك التسهيلات والتحفيزات الضرورية، فإنه يصبح أمام خيارين: إما أن يضيع كل ما تعلمه، وإما أن يهاجر. والثاني ذا بعد قيمي-بنيوي يشير إلى هشاشة حرية الإبداع والتعبير والمحاسبة إما بسبب عدم القيام بأيّ شيء كمبرر لعدم القدرة على مواجهة التطورات والاضطرابات المحلية والإقليمية بسبب تعقيدها، أو الاستمرار في الوضع الراهن واستدامته بنفس الممارسات السابقة التي لم تتخلص بعد من الاعتقاد في جدوى "المقاربة الأمنية"، مع ما ينتج عن ذلك من تأجيل فاتورة الإصلاح الاجتماعي والسياسي الضروري والمنتظر منذ عقود. ولنكن على يقين بأن عملية تطوير نظام متميز للتجديد وللابتكار في حاجة إلى ما هو أكثر من وضع نظام مؤسسات ملموسة. الاعتبارات والقيم غير الملموسة تُعدّ حيوية كذلك، بما فيها الشفافية، وسيادة القانون، وعدم السماح بالفساد، ومكافأة المبادرات والمساعي الطموحة، ومناخ صحي للأعمال، واحترام البيئة ونشر مميزات التكنولوجيا والعلوم الحديثة لعموم المواطنات والمواطنين بما في ذلك الأقل حظوظا بينهم. كما يجب أن تعتمد عملية التوظيف والتعيين في المؤسسات العامة بالأساس على خبرة وجدية الأشخاص وليس على اعتبارات ذاتية أو سياسية.[12] ما يزيد من حدة هذا العجز أن لا أحد يعرف حقيقة أين سينتهي كل شيء. الكثير من المال ينفق على هيئات صورية، ناهيك عن تنامي الإنفاق على أجهزة الدفاع وقوات ضبط الأمن وحفظه. ألن يكون هذا المال أكثر فائدة ومردودية لو استثمر جزء ضئيل منه في تنمية الفكر وفضاءاته تبعا

[12] اليونسكو للعلوم، **تقرير اليونسكو للعلوم، نحو عام 2030** (باريس-القاهرة: منشورات اليونسكو-أكاديمية البحث العلمي والتكنولوجيا، 2018)، 449.

لتعاقدات مضبوطة ومعلومة؟[13] إنه سؤال بريء. في المقابل، التفكير في ما يشهده العلم والتكنولوجيا من تسارع هائل في ارتباط بتغيرات جيو-سياسية عالمية حدثت في السنوات الأخيرة يشكل إحدى محفزات البحث عن الجواب الأنسب له.

1.الهجرة "العالمة" من المغرب الكبير: حالات وحيثيات

من يتفحّص مجمل التحولات التي يعيشها العالم، سيدركأن الهجرة تمثل رهانا إستراتيجيا في العلاقات بين الدول المستقبلة والدول الموفدة،[14] حيث أصبحت حركة اليد العاملة عبر الحدود، لأسباب موضوعية وذاتية، تستقطب عددا متزايدا من الكفاءات في مختلف الميادين، وأصبح المشرق العربي ومغربه يشكّلان خزّانات وطاقات تلبي حاجات الدول الأوروبية والأميركية والأسيوية، إضافة إلى بعض الدول العربية.من الناحية الجغرافية، تستحوذ أوروبا على المقدار الأكبر من حصة الكفاءات المغاربية المهاجرة في الخارج بنسبة % 86، خصوصا فرنسا وإسبانيا وإيطاليا، بحكم الروابط اللغوية والاقتصادية القائمة بين الطرفين منذ عقود طويلة. ثم تأتي قارة آسيا التي تتركز فيها الهجرة بشكل خاص في دول الخليج العربي بنسبة 6 في المئة، ثم أفريقيا وأمريكا الشمالية بنسبة % 4 لكل منهما.[15]

وفي الوقت الذي أوجدت فيه دراسة هذه الحركة مجالا علميا وبحثيا مستقلا في العقود الأخيرة في كل من أوروبا وأميركا الشمالية وأميركا الجنوبية، الملاحظ أنه ما يزال واقع دراسة الباحثين العرب الهجرات الدولية في البلدان العربية، ولا سيما باللغة العربية، سواء ما ارتبط منها بدراسة الهجرات الدولية في المنطقة العربية والمغاربية أو بدراسة الهجرات من هذه المنطقة إلى الخارج، محدودا،[16] مع العلم أنها من المناطق المعنية، بسبب مخلفات الاستعمار، بالتناول العلمي والعملي لمسألة ثلاثية الربح للفاعلين المعنيين: المهاجر والدولة الموفدة والدولة المستقبلة.

يشعر المرء بالفخر لأول وهلة عندما يسمع أو يقرأ عن كفاءات مغاربية تألقت عالميا في الفلك والفيزياء والكيمياء والطب والأدب والفلسفة والقانون وغيرها من المجالات الفكرية. لكن سرعان ما يخبو هذا الشعور عند استحضار

---

[13] تقديم ميشيل إس دي فريس في: حركات، **مفارقات حكامة الدولة**، 19.

[14] محمد الخشاني، "هجرة الشباب العربي إلى دول الاتحاد الأوروبي: قراءة نقدية في السياسة الأوربية للهجرة"، **عمران** 21 (صيف 2017): 36.

[15] شاكر ظريف، "هجرة الكفاءات الجزائرية إلى الخارج (1991-2015): دراسة في الأسباب والانعكاسات"، **عمران** 21 (صيف 2017): 118.

[16] عبد القادر الأطرش، "مراجعة في: هاشم نعمة فياض، **الهجرة المغاربية الخارجية: هولندا نموذجا**"، **عمران** 12 (2012): 174.

الدوافع والحيثيات التي أثرت في اتخاذ قرار استقرار هذا الذكاء خارج حدود الوطن الأصلي. يكفي الرجوع إلى الحوارات أو اللقاءات التي أجريت مع حالات كثيرة لاكتشاف سبب أو أسباب هذا الشعور الممزوج بالاعتزاز والحسرة تجاه علماء ونجباء لم يحظوا بالتقدير والتشجيع الكافيين بينما تبوأوا مناصب علمية راقية وأدهشوا كبريات المؤسسات والمراكز البحثية العالمية بإنتاجات واختراعات مؤثرة وغير مسبوقة في ميدان اشتغالهم واهتمامهم العلمي بعد أن وجدوا الظروف المادية والمعنوية المناسبة للإبداع والتميز.

لفهم هذا الأمر، نتوقف عند بعض النماذج على سبيل المثال لا الحصر، لأن هناك حالات كثيرة لا تتسع الورقة لذكرها على الرغم من الحظوة العلمية التي بلغتها، وأخرى لم تنل حظها من التعريف اللازم، ولم تُسلَّط عليها الأضواء بما يكفي ليعرف الناس مسارها وإنجازاتها، والأهم اجتهادها في سياقات ومجالات تجعل من الكفاءة وحدها الشرط الأساس للدعم والاحتضان وحتى التجنيس.تحضرني اللحظة بعض الأسماء في مجال العلوم، منهم التونسيون سفيان كمون من جامعة كامبريدج (University of Cambridge) بالمملكة المتحدة في مجال بيولوجيا النبات، وروجر تمام من جامعة إنديانا بالولايات المتحدة (Indiana University Bloomington) في اختصاص الرياضيات، وهادي مطوسي من جامعة فلوريدا (University of Florida) بالولايات المتحدة في مجال الكيمياء. وقائمة طويلة من المغاربة، أذكر، من باب التمثيل لا غير، كوثر حافظي، مديرة قسم الفيزياء في مختبر "أرگون" الأمريكي الوطني (Argonne National Laboratory)، ومريم شديد، أول عالمة فلكية مغربية وعربية تطأ قدماها القطب الجنوبي، ورشيد اليزمي، مخترع بطارية الليثيوم، وصاحب التجارب الطويلة في المختبرات والمراكز العالمية، آخرها الالتحاق بالمعهد الوطني للطاقة في سنغافورة، وكذلك عالم الأحياء الجزيئية ومناعتها منصف محمد السلاوي، ابن عاصمة سوس العالمة، الذي جمع بين الاختراع والتأليف والتدريس بأكبر الجامعات في العالم كما هو حال جامعة هارفرد (Harvard University). هذا إلى جانب طاقات علمية جزائرية من أمثال إلياس زرهوني الرئيس السابق للمعهد الوطني للصحة في الولايات المتحدة الأمريكية الذي يعد أكبر منشأة طبية في العالم بميزانية تفوق ثلاثين مليار دولار سنويا، والفيزيائي نور الدين مليكشي، ومطور "الروبوتات" (The Robots) السريعة كمال يوسف تومي.

ولئن كان التعميم يضر بالبحث العلمي في علاقة بدوافع هجرة الذكاء المغاربي، ارتأت هذه الورقة الاقتصار على الحوارات التي أجرتها بعض الحالات في

المجال العلمي دون أخرى لاعتبارات موضوعية مرتبطة بندرة الكتابات حول هذه الأسماء، بل وانعدام التواصل الإعلامي مع معظمها باستثناء الإشارة المقتضبة في بعض الوسائط الإعلامية الورقية أو الإلكترونية المحلية والخارجية لخبر الاحتفاء بها أو تعيينها في منصب ما في الدولة المضيفة.

بسبب الاهتمام والتفاعل الإعلامي، أمكن التعرف عن قرب على الأسباب الكامنة وراء هجرة العالمين المغربيين رشيد اليزمي وعبد الواحد الصمدي. الأول فاز العام الماضي بجائزة المستثمر العربي (أراب إنفيستور أوارد) في فئة "التطبيقات الخضراء" تقديرا لأبحاثه العلمية واختراعاته، وحصل قبلها بخمس سنوات على جائزة تشارلز درابر التي تمنحها الأكاديمية الوطنية للهندسة في واشنطن، عن أعماله في مجال تطوير البطاريات، ما أحدث طفرة في مجال الإلكترونيات المحمولة، وحظي في نفس السنة بوسام الكفاءة الفكرية من ملك المغرب، وبعدها بسنة نال وسام جوقة الشرف في فرنسا،[17] ويتوفر الثاني على ثماني براءات اختراع في مجال صناعة الأدوية لعلاج مرض الزهايمر والباركنسون، كانت آخرها ثمرة الاشتغال مع فريق ياباني، كما وقّع ما يزيد عن سبعة وستين منشورا علميا مُحكما ذات صلة بمجال تخصصه، وهذا إنجاز كبير إذا ما قورن بمن يتقاسم معه نفس الشغف الأكاديمي.[18]

في كل لقاء صحفي، يحرص رشيد اليزمي على التأكيد على ما يملكه المغرب من إمكانات ومؤهلات كبيرة وهائلة. المطلوب تشجيع الناس ذوي الإرادة الصالحة الذين يريدون تحسين مستوى المعيشة.[19] الخطاب موجّه إلى المسؤولين المغاربة من أجل توفير الدعم للباحثين في الجامعات وللعلماء حتى يساهموا في تطوير وتنمية البلد.[20] لا يخفي أن رغبته في تطوير قدراته قادته إلى مؤسسات علمية عديدة، غير أن ما أثار انتباهي، دون الخوض في مسببات القرار الأولي للهجرة أو الاستقرار قبل سنوات، أنه لا يجد تفسيرا كافيا للضرر الذي يحدثه بعض المُستثمرين المغاربة بصورة المملكة إما بسبب ضعف ثقتهم وحتى أنانيتهم أو سوء فهمهم وتصرفهم من أجل دعم مشروع إنشاء مصنع بطاريات ليثيوم داخل المملكة تقدر كلفته بمليار دولار، مع العلم أن منطق التجارة، في نظره، يقضي بالربح للجميع والشراكة الموسعة،

---

[17] حوار رشيد اليزمي في برنامج "مغتربون" بقناة الجزيرة، مسيرة البروفيسور رشيد اليزمي عالم الكيمياء ومكتشف القطب السالب لبطاريات الليثيوم القابلة للشحن، شوهد في: 22/09/2020، في: https://cutt.us/QCEYe

[18] حوار عبد الواحد عبد الصمد مع جريدة هسبريس الإلكترونية، شوهد في: 23/09/2020، فيhttps://cutt.us/uXOXq

[19] حوار رشيد اليزمي مع موقع تاونات، شوهد في: 12/10/2020، في: http://taounate.net/archives/1247

[20] حوار رشيد اليزمي مع موقع لكم، شوهد في: 06/10/2020، في: https://cutt.us/WP9Gx

وفق ضوابط متفق عليها، تحت إشراف فريق بحثي مختص.[21] الغريب أن المغرب يراهن على تنويع مصادره الطاقية، ومجموعة من شركات السيارات داخله ترغب مستقبلا في تطوير محركات الطاقة الكهربائية بناء على دراسات دقيقة موثوق بنتائجها، فلم لا تتم الاستفادة من خبراته وعلاقاته في إحداث السبق العالمي، والأكثر أهمية توسيع "حلم" الأجيال القادمة! هل الأمر يتعلق بعائق سيكولوجي أم بإكراهات مادية أم بضغوطات محلية أو خارجية غير معلنة؟ عسى أن يكون السؤال آلية حجاجية توقظ الأجوبة المكبوتة بشأن ضعف احتضان الذكاء الوطني. مع بداية الاستقلال، كان المغرب متقدما على الصين وعلى كوريا الشمالية، وفي نفس مستوى سنغافورة تقريبا، لكن هذه الدول تفوقت علينا في مجال البحث العلمي بشكل كبير، بل شقت طريقها لتتحول من دول "طاردة" للكفاءات إلى "جاذبة وكاسبة" لها.

قريبا من أوجه هذا الضعف، تحدّث العالم الجزائري إلياس زرهوني بحسرة عن قرار مغادرته للجزائر صوب الولايات المتحدة. يقول إن هذه الأخيرة وضعته في الصف الأول "في الوقت الذي وضعه بلده الأصلي الجزائرفي الصف الأخير"، مبيّنا أن بداية التفكير في هجرته تمّت عقب استشارته لعميد كلية الطب في الجزائر وقتها، ناصحا إياه بالهجرة إلى أمريكا وجامعاتها[22].بنبرة لا تخلو من خيبة أمل، أكد في برنامج "موعد في المهجر" الذي تبثه قناة الجزيرة أن البلدان العربية، فقدت رغبتها في التفكير، متذكرا كيف أنه تفاجأ خلال اليوم الأول بتواجده في معهد الصحة بأمريكا أن زملاءه أخذوه إلى المكتبة الضخمة للمعهد، وأطلعوه على الكتب المتواجدة فيها، وكان أبرزها وأهمها على الإطلاق، كتاب الحاوي في الطبّ للعالم المسلم أبو بكر الرازي.. وهو الأمر الذي حرك الكثير من الأحاسيس المختلطة في نفسيته، مؤكدا أنه "لا يستطيع ربما العودة للبلدان العربية، وفي مقدمتها الجزائر، لأن الميزانية التي تضعها واشنطن تحت تصرفه تمثل مجموع ميزانيات عدة دول عربية مجتمعة"،[23] كما أن هذه الأخيرة في نظره لا تشجع لا العلم ولا التكنولوجيا، عكس ما هو عليه الأمر بالولايات المتحدة الأمريكية.

لا يختلف مواطنه كمال يوسف تومي مع هذه الفكرة. بكلمات عميقة ومنتقاة بذكاء يؤكد أن الاستثمار في العقل هو أفضل استثمار على الإطلاق لأنه ببناء العقل يمكن بناء المجتمع. وجوابا عن سؤال بخصوص رأيه في مبادرة وزارة التعليم

[21] للاستزادة، يشاهد فيديو حوار "تيل كيل" مع رشيد اليزمي، شوهد في: 22/09/2020، في: https://cutt.us/gn3s9
[22] حوار إلياس زرهوني في برنامج "موعد في المهجر" بقناة الجزيرة، شوهد في: 03/10/2020، في: https://cutt.us/ldqS8
[23] حوار إلياس زرهوني.

العالي والبحث العلمي في الجزائر تشجيع الأدمغة الجزائرية المهاجرة على العودة والمشاركة في النهضة العلمية الوطني، يقول: "مبادرة جيدة للغاية، لكن ليس المهم هو عودة الباحثين الجزائريين إلى الوطن، بل دراسة كيفية الاستفادة من أبحاثهم من منظور نقل تكنولوجيا المعرفة، فالجانب النظري في الجزائر ممتاز، لكن مجال التطبيق ضعيف للغاية، ومع الموارد المالية الكبيرة، يجب الاستثمار في مثل هذه التكنولوجيا. دولة سنغافورة أنموذجا، ليس لديها أية ثقافة للبحث العلمي، لكنها استثمرت مبلغ ثلاثة مليار دولار وتعاقدت مع مركز[24] (MIT) طيلة أربعة عشر سنة في مجال الطب والإعلام الآلي، كما تقوم بانتقاء الباحثين بمعايير جد دقيقة لتكوين علاقات بحث مع أساتذتها وطلبتها".[25]

من أجل الحصول على ما يكفي من المواهب لملء الوظائف التي يحتاجها اقتصادنا المتنامي، كما يقول لي كوان يو (Lee Kuan Yew)، أول رئيس وزراء لجمهورية سنغافورة (1990-1959)، "شرعت في اجتذاب المواهب والاحتفاظ بها: أعني رجال أعمال يتمتعون بروح تجارية مغامرة، مهنيين متخصصين، فنانين، عمالا مهرة".[26] هل نجحت سنغافورة في هذا الطموح؟ الإحصاءات والمؤشرات الاقتصادية تؤكد ذلك، فكيف تحقق الأمر؟ الوعي بدور العلم مهم جدا. أول خطوة الاقتناع بأن قوة الدول تتأثر جذريا بقدرتها على رعايتها لعلمائها ومدى قدرتها على اجتذاب المواهب. في عام 1980، "شكلت الحكومة لجنتين، واحدة للعثور على وظائف مناسبة لهم، والأخرى لدمجهم اجتماعيا، وبمساعدة مستشاري طلابنا في بعثاتنا في بريطانيا والولايات المتحدة وأستراليا ونيوزيلندا وكندا، توجه فريق من المسؤولين لمقابلة الطلاب الآسيويين الواعدين في جامعاتهم لتحفيزهم على العمل في سنغافورة. وقمنا بالتركيز على الطلاب الآسيويين لأن في سنغافورة مجتمعًا آسيويًا يتمتع بمستوى معيشي أعلى ونوعية حياة أفضل مقارنة بأوطانهم، كما يمكنهم الاندماج بسهولة في مجتمعنا. عبر هذا البحث المنهجي عن الكفاءات والمواهب في كافة أرجاء العالم، استطاعت سنغافورة، على خلاف البلدان المغاربية، اجتذاب بضع مئات من

[24] (MIT) اختصار لمسمى مؤسسة (Massachusetts Institute of Technology)، معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا بالولايات المتحدة في بوسطن الذي يعد في زمننا الراهن من أهم وأقوى جامعات الأبحاث القيادية في العالم.

[25] محمد بوالروايح، "كمال يوسف تومي.. الرجل العبقري والرجل القرآني"، شوهد في:25/09/2020، في: http://bit.ly/2TYFG5G

[26] لي كوان يو، **من العالم الثالث إلى الأول: قصة سنغافورة (1965-2000)**، ترجمة أحمد مختار الجمال، مراجعة علي الدين هلال دسوقي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014)، 206.

الخريجين كل سنة، وقد عوضنا عن خسارة سنوية تتراوح نسبتها % 5-10 من أفضل مواطنينا المتعلمين الذين يهاجرون إلى الدول الصناعية".[27]

المستفاد أن استمالة المواهب تطلّب استراتيجية وطنية طويلة الأمد، بينما مشكلة بلدان المنطقة المغاربية أنها لم تخرج بعد من دوامة سياسات رد الفعل والارتباط بالغير إما بمبرر، كما سبقت الإشارة، العجز عن التصدي للتطورات والاضطرابات المحلية والإقليمية بسبب تعقيدها، أو الاستمرار في الوضع الراهن واستدامته بنفس الممارسات السابقة التي لم تتخلص بعد من الاعتقاد في جدوى سردية "الأمن قبل لقمة العيش". حالة سنغافورة، وغيرها كثير، أبرز دليل على إمكانية التغيير. ليس من اليسير أن تنتقل دولة في ثلاثة عقود ونصف من البحث عن لقمة العيش إلى تحقيق أعلم مستويات المعيشة. سر النهضة يكمن في التقيد بمعايير الحكامة واختيار العقول المناسبة لإحداث الفارق. من جهة، تم التفكير في برامج دراسية لشحذ الذكاء المحلي، ثم فُتحت فيما بعد جسور التواصل مع الباحثين الآسيويين المتميزين في جامعاتهم لتشجيعهم على العمل في سنغافورة الأقرب لثقافتهم والأفضل لطموحاتهم. في محطة ثالثة، توجّه الاهتمام إلى البحث عن ألمع الكفاءات والمواهب في كافة أرجاء العالم بعد توفير الآليات والبنيات اللازمة (مختبرات ومعاهد ومراكز علمية بمواصفات عالية الجودة) للاستفادة من خبرتهم ومساعدتهم على إنجاح مشاريعهم البحثية التي ستعود بالنفع عليهم وعلى البلد الذي وثق فيهم. في غياب معايير ورؤى واضحة محفزة على البحث وجاذبة له، تولدت نفسية أو عقلية لا تنظر بتقدير ورضى لتحسين ظروف الاشتغال أو الرفع من تعويضات ومنح البحث العلمي لفائدة الأستاذ أو الطالب. ولعل هذا يقود إلى التأكيد على أهمية وخطورة وجود هذه النفسيات والعقليات، أو ضعف – إن لم أقل غياب – بيئات حاضنة للتحصيل والتكوين العلميين، ووجود ثقافة معادية للنجاح أو غير مهيأة للاعتراف بوجوده أصلا. هنا تحديدا تطفو إلى السطح ثنائية العائق والإمكان في تطوير البحث العلميعامة، والمراكز البحثية على وجه التدقيقكما سنرى في النقطة التالية.

2. بشأن شروط المراكز البحثية وتحدياتها

سيتجه الاهتمام في هذه النقطة إلى تحديد العوائق والتحديات التي تحول دون الارتقاء بالبحث العلمي، وهي صعوبات متشعبة :إدارية وشخصية، موضوعية

[27] كوان يو، **من العالم الثالث**، 206.

وذاتية، مادية ومالية، تعترض القيام بالدراسات والبحوث والاستفادة منها. وباستقراء مجموعة من الدراسات والتقارير الدولية والإقليمية، وقفت عند مجموعة منها. عقب الإعلان عن قائمة الفائزين بجائزة نوبل، علق الرئيس الأمريكي السابق باراك أوباما قائلاً: "نحن الأمة التي فاز منها ستة من علمائنا وباحثينا بجائزة نوبل وكان كل منهم من المهاجرين". الرسالة أن الولايات المتحدة تستثمر في المواهب القادمة من البيئات الطاردة للكفاءات، ومنها المنطقة المغاربية. هناك أسباب عديدة وراء استفحال ظاهرة هجرة المواهب، ومن ضمنها ضعف الموارد المالية المخصصة للبحث العلمي في المنطقة. وقد حددت الأسس الهيكلية لمعدلات الهجرة المرتفعة من البلدان العربية قبل وقت طويل من بدء الحراك العربي الذي لا تزال تداعياته مستمرة منذ 2011، وهي: مداخيل متخلفة، واقتصادات قائمة على المحسوبية، ومحاباة، وافتقار إلى حرية التعبير السياسي. أعاقت هذه الأسباب مشاركة الشباب الاجتماعية-السياسية، خصوصا المهرة وذوي المهارات المرتفعة. في العقد الأول من هذا القرن، شهدت البلدان العربية أحد أعلى معدلات الهجرة لذوي المهارات في العالم.[28]

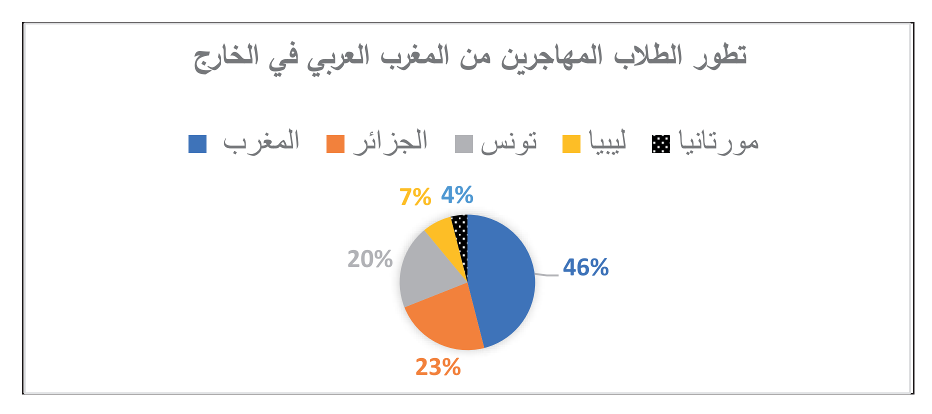
لا نتوافر على إحصاءات حديثة مفصلة لمعدلات الهجرة المغاربية أو حجمها بحسب العمر والجنس، لكن المؤكد أن فئة الشباب تشكل أكبر نسبة من مجموع المهاجرين كما تؤكد ذلك البحوث الميدانية.[29] لكن اللافت أن نسبة النزوع بالنسبة إلى ذوي مستوى التعليم العالي، حيث يفكر أكثر من نصف الشريحة في الهجرة، مع ما لذلك من انعكاسات متباينة على الدولة الموفدة ودول الاستقبال. وتظل دول منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية، ولا سيما دول الاتحاد الأوروبي وجهة مميزة للطلاب وذوي الكفاءات من الشباب العربي،[30] خصوصاً من دول المغرب الكبير.

[28] برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية البشرية 2016** (نيويورك: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2016)، 131.

[29] للاطلاع على بعضها، يراجع: الأمم المتحدة، الإسكوا والمنظمة الدولية للهجرة، **تقرير الهجرة الدولية لعام 2015: الهجرة والنزوح والتنمية في منطقة عربية متغيرة** (بيروت: لجنة الأمم المتحدة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (الإسكوا)، 2015)، 75؛ عبد الستار السحباني، **الشباب والهجرة غير النظامية في تونس: دراسة ميدانية للتمثلات الاجتماعية والممارسات والانتظارات** (تونس: المنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية، 2016)؛ وأيضا:

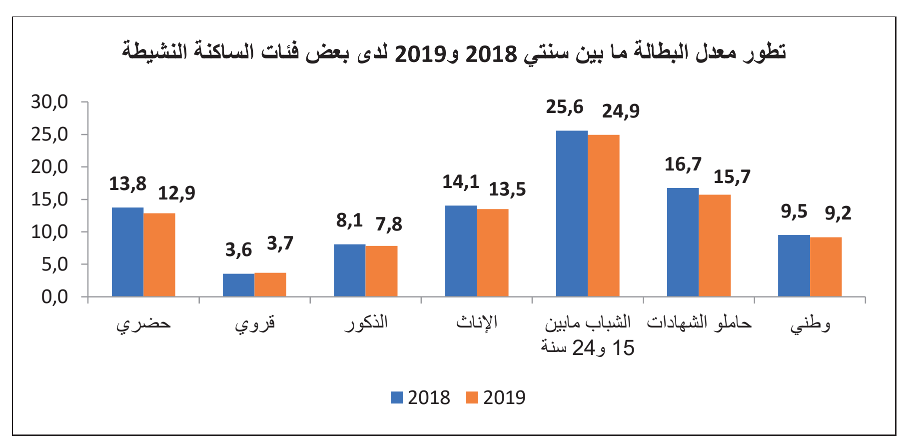
Fondation européenne pour la formation et Association marocaine d’études et de recherches sur les migrations, *Migration et compétences au Maroc*: *Résultats de l’enquête 2011-12, sur la migration et le lien entre compétences, migration et développement* (Turin: Fondation européenne pour la formation, 2013).

[30] الخشاني، "هجرة الشباب العربي"، 38.



Source: Mohamed Saib Musette (ed.), *De la fuite des cerveaux à la mobilité des compétences?: Une vision du Maghreb* (Alger: Centre de recherche en économie appliquée pour le développement(CREAD), 2016), 40.

تبلغ حصة بطالة الخريجين في تونس سنة 2010 ضعف المعدل الوطني تقريبا البالغ 13 % – وازدادت الأمور سوءا عندما بلغت البطالة بين الخريجين % 32.6 عام 2013.[31] وفي المغرب، مثلا، تخطى معدل البطالة، في نهاية 2017، 10,2 % مقابل 9,9 % عام 2016، تطال خصوصا الشبان الذين تراوح أعمارهم بين 15 و24 عاما (26,5 %) مع معدل بطالة وصل إلى أكثر من 42 % بين شبان المدن.خلال سنة 2019، كشفت مذكرة المندوبية السامية للتخطيط المغربية معدل البطالة بلغ % 24,9 لدى الشباب البالغين بين 15 و24 سنة مقابل 7 % لدى البالغين 25 سنة فما فوق. وسجل هذا المعدل في صفوف الحضريين منهم 39,2 % و9,9 % على التوالي.[32]



[31] تقرير التنمية البشرية للعام 2016، 131.

[32] المندوبية السامية للتخطيط، **مذكرة حول مميزات السكان النشيطين العاطلين**، شوهد في: 29/09/2020، في:http://bit.ly/39bUcfh

بدأت البطالة بين الخريجين بالارتفاع في أواخر تسعينيات القرن العشرين، بعد أن سلك العديد من البلدان في المنطقة، في الثمانينيات وأوائل التسعينيات، طريق الإصلاح الاقتصادي والإصلاح الهيكلي، وانضم إلى منظمة التجارة العالمية، وأعاد تنظيمَ اقتصاداته مع معايير الإنتاجية الدولية؛ أحيانا عبر الخوصصة، ما أدى إلى تخفيضات قاسيةَ في الوظائف العامة التي كانت سابقا المستوعب الأكبر للخريجين. أدخلت هذه الإصلاحات البلدان المغاربية في الأسواق المعولمة؛ كما أجبرت أرباب العمل بها على الاستثمار في قطاعات اقتصادية كثيفة العمالة ومنخفضة القيمة المضافة.[33] تأثير هذه التحولات على الأجور، يمثل، في جميع أنحاء العالم، والهشة منها على نحو خاص، الدافع الرئيسي للهجرة الاقتصادية من البلدان منخفضة الدخل إلى البلدان مرتفعة الدخل.[34]

ولأن هذا التدفق له تأثيرات متفاوتة على المردودية الاقتصادية، التفكير جار كالعادة على المستوى الدولي في أنسب الطرق للاستفادة من الطاقات المختلفة الوافدة عليها. تقول أسلي دميرجوك كونت، مديرة البحوث في البنك الدولي، إن "البحوث حول تأثير الهجرة على سوق العمل قاطعة: الفوائد الاقتصادية كبيرة وطويلة الأمد. علينا أن نطبق سياسات لمعالجة التأثير المرتبط بتوزيع تدفقات الهجرة على المدى القصير للحيلولة دون فرض قيود صارمة على الهجرة تضر بالجميع".[35] المثير للانتباه في هذا التصريح هو الحديث عن الفوائد التي تجنيها دول الاستقبال من الهجرة. إلى جانب ربح يد عاملة جاهزة، تستفيد هذه الدول من هجرة الكفاءات والمهارات المغاربية المكونة، والتي تمّثل صفوة النخبة الأكاديمية والعلمية نحو أوروبا وأمريكا وكندا ودول الخليج. الآلاف منهم هجروا البلاد لاكتساب خبرات جديدة، ولكن غالبا ما يهاجرون بحثا عن رواتب أعلى وظروف عمل أفضل. الغريب أن السلطات تتفادى الحديث عن هجرة الأدمغة، بل الأدهى أنها تنظر إليها كرد فعل طبيعي على طموح الإنسان للترقي الاجتماعي أو أنها مؤشر على جودة التعليم والتكوين في دولهم.

[33] المندوبية السامية للتخطيط، **مذكرة**.

[34] تستقطب البلدان الأوربية الهجرة المغاربية. تونس في الصدارة، تليها الجزائر، ثم المغرب.

[35] بيان صحفي صادر عن البنك الدولي عقب صدور تقريره حول الهجرة العالمية (14/06/2018)، شوهد في: 03/10/2020، في: https://cutt.us/R3DKg

إنها رؤية قاصرة في جميع الأحوال،[36] والأكيد أن وقف نزيف هجرة الذكاء الوطني أو التخفيف من حدتها مسؤولية مشتركة تستلزم تعبئة وطنية من قبل جميع القطاعات الوزارية للارتقاء بالنسيج الاقتصادي عبر تشجيع البحث العلمي وحفز التميز فيه حتى لا يصبح لقب الدول المغاربية بالبلدان "الطاردة للأدمغة". تونس تتصدر هذه البلدان من حيث هجرة الكفاءات. أوردت منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية السنة الماضية أن 95 ألف مهارة تونسية اختاروا مغادرة بلدهم بطرق رسمية عبر الوكالة التونسية للتعاون الفني منذ 2011، منهم 8500 كفاءة في مجال التعليم العالي، وتزيد نسبة النساء ضمنهن عن 10 في المئة.[37] حسب تقرير التنمية البشرية في العالم العربي لسنة 2016، تحتل تونس المرتبة الثانية عربيا في تصدير الكفاءات العلمية إلى الخارج. يُقدر عددها في كل الأصناف بحوالي 180 ألفا. الهندسة والطب والبحث العلمي والتعليم الجامعي والقضاء هي أكثر الاختصاصات رواجا بسبب عروض أوروبية وأمريكية مغرية. يأتي المغرب في المرتبة الثانية، إذ تشير البيانات الصادرة عن فدرالية التكنولوجيات والاتصال والأوفشورينگ أن المعاهد الوطنية، على سبيل المثال، بمختلف أنواعها تُخرّج ما بين 7 و8 آلاف كفاءة سنويا،[38] تفقد منها المملكة حوالي 20 ٪ لأنها تختار الهجرة إلى الخارج رغم أن هناك حاجة شديدة لهم في سوق الشغل. وتحت عنوان "هروب العقول متواصل باطراد في الجزائر" كتبت صحيفة "**ريفليكسيون**" الجزائرية الصادرة بالفرنسية في السابع من فبراير 2019 أن الجزائر فقدت ما لا يقل عن مائة ألف شخص من حاملي الشهادات العليا منذ عام 1990. ما السبب؟ وهل من تغيير في هذا البعد السببي مقارنة بما كان عليه الوضع في العقد السادس من القرن الماضي؟

لم تعد عوامل هجرة الكفاءات العربية، ومنها المغاربية، خافية أو غير معروفة، فقد أبانت العديد من التحليلات والدراسات - رغم تباعد المدة الزمنية

[36] الظروف التي ترغم الناس على ترك منازلهم وأوطانهم والهجرة أو اللجوء إلى مناطق وبلدان أخرى يمكن أن تكون مؤلمة وصادمة للغاية. فهؤلاء، سواء عبروا البحر الأبيض المتوسط بصورة قانونية أو عبر قارب مكتظ وغير آمن، تترك تجربتهم ندوبا عميقة في نفوسهم، ولا سيما في نفوس الذين شهدوا وعانوا تجربة أليمة أو مهينة أو غير محفزة على العطاء لفترات معينة من الزمن، متقطعة كانت أو دائمة. ولا تنتهي معاناتهم عند هذا الحد، فأولئك الذين يحالفهم الحظ في العثور على عمل وملاذ آمن لا يسلمون، في الكثير من الحالات، من الإقصاء أو التمييز في المجتمعات المضيفة. منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، ورقة توجيهية حول: **التعليم كوسيلة للتعافي: معالجة صدمة النزوح من خلال التعلم الاجتماعي والعاطفي** (باريس: منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، أبريل 2018).

[37] يتوزعون على النحو التالي: 2300 أستاذ باحث ومثلهم مهندسون إضافة إلى 1000 طبيب وصيدلي و450 تقنيا والبقية اختصاصات أخرى.

[38] كشفت فيدرالية التكنولوجيات الحديثة والاتصال أن 8000 من الأطر عالية المهارة، التي يتم تكوينها في القطاعين العام والخاص، تهاجر سنويا إلى الخارج.

بينها – عن وجود سببين رئيسيين: يتمثل الأول في أن أي اختصاصي كيفما كان موضوع بحثه وتخصصه، حين ينهي دراسته وأبحاثه، يحتاج – سواء من درس بالداخل أو من عاد إلى بلده بشهادة من الخارج – إلى بنية تحتية تشكل حدا أدنى من الجامعات والمختبرات، حتى يتمكن من تنمية ما تعلم في الكليات والمعاهد. وإذا لم يجد تلك التسهيلات، فإنه يصبح أمام خيارين: إما أن يضيع كل ما تعلمه، وإما أن يهاجر.[39] يرتبط السبب الثاني بحرية التعبير.[40] الجامعات ومؤسسات التعليم العالي ومراكز البحوث في العديد من البلدان "المنفرة للمواهب" عانت، وما زالت تعاني، من ضعف الحريات الأكاديمية وندرة في عدد المراكز البحثية.[41] إن الحكامة (أو الحوكمة أو الإدارة الرشيدة) تصاحب كل خطوة تقدم للأمام في كل مرحلة من مراحل النمو المدفوع بالابتكار. على الطرف الآخر من الإبداع، وجود بيئة عمل عالية الفساد تكون عاملا مثبطا قويا أمام ظهور منافسة مدفوعة بالابتكار. لذلک، سيكون لدى الشركات حافز ضعيف للاستثمار في البحوث والتنمية إذا لم يطمئنوا إلى إمكانية الاعتماد على النظام القضائي للدفاع عن ملكيتهم الفكرية. كما ترتفع في البيئات الفقيرة في معايير الحكامة احتمالات وقوع حالات الاحتيال العلمي.[42]

بلغة الأرقام، لا تزال كثافة البحث والتطوير منخفضة في الاقتصاديات النفطية حيث أن إجمالي الناتج المحلي المرتفع يجعل ذلک صعبا. على الرغم من أنه يمكن للدولة أن تجمع ثروة معتبرة من خلال استخلاص الموارد الطبيعية، إلا أنه نادرا ما يكون النمو الاقتصادي المستدام مدفوعا بالاعتماد على الموارد الطبيعية وحدها. ألم تؤكد نهاية أحدث طفرة سلعية، مقترنة بانهيار أسعار النفط العالمية منذ عام 2014، ضعف أنظمة الابتكار الوطنية في مجموعة واسعة من البلدان الغنية بالموارد الطبيعية، والتي تكافح حالياً لتبقى قادرة على المنافسة؟

يعد ضعف الإنفاق المحلي الإجمالي في مجال البحث العلمي والتطوير أحد أبرز مصادر تخلف المؤسسات الجامعية والمراكز البحثية العربية، وضمنها المغاربية، في التصنيف العالمي.[43] لطالما نبهت العديد من الدراسات المسحية إلى هذا العامل، حيث لا تتجاوز نسبته في البلدان العربية % 0,3، وهو ما يعني أن نصيبها من

[39] المنجرة، **قيمة**، 294.

[40] **نفسه**.

[41] من المحيط إلى الخليج العربي، سبقت الإشارة إلى أنه يوجد أقل من ستة مئة مركز بحثي فقط ومعظمها يوجد داخل الجامعات، بينما في فرنسا وحدها 1500 مركز.

[42] اليونسكو للعلوم، **تقرير اليونسكو للعلوم**، 27.

[43] تقرير جامعة "شانگهاي جياوتونگ" لسنة 2019 الخاص بتصنيف أفضل الجامعات في العالم.

الإنفاق الإجمالي العالمي على هذا المجال لا يتجاوز واحدا في المئة، دون احتساب الأضرار الناجمة عن الصرف النوعي لهذا الإنفاق، حيث تلتهم أجور الأساتذة والباحثين قسطا مهما منها، دون أن تخضع لمعايير موضوعية مبنية على كفاءة الإنتاج العلمي ونوعيته، ودون أن ترتبط بمعيار التقييم المستمر لأداء الأساتذة، والتحفيز المبني على النتائج المحصل عليها بشكل موضوعي.[44] نسبة الإنفاق على البحث العلمي والتطوير من إجمالي الناتج المحلي في المغرب وتونس (حوالي 0.7 %) قريبة من المتوسط بالنسبة للاقتصادات متوسطة الدخل العليا. علاوة على ذلك، ارتفع هذا المعدل منذ بداية الربيع العربي في أكبر بلد عربي من حيث عدد السكان، مصر: من % 0.43 (2009) إلى % 0.68 من إجمالي الناتج المحلي (2013)، وقد اختارت الحكومة أن تشارك مصر في المسير نحو التحول إلى اقتصاد المعرفة وذلك بغرض تنويع مصادر الدخل.[45]

إذا قارنا نسب الإنتاج القومي الخام المخصصة للبحث العلمي في عام 2016 في الغرب (% 1.7 في بريطانيا، و% 1.9 في الاتحاد الأوروبي)، تبقى النسب العربية متواضعة. نجد في رأس القائمة العربية % 1.02 في تونس، ثم % 0.64 في المغرب، و 0.34% في الأردن، وفي نهاية القائمة الكويت (% 0.09)، السعودية (% 0.05)، والبحرين (% 0.04) حسب تقرير لليونيسكو؛ وقد خلص التقرير إلى ضرورة العمل على تنسيق الجهد بغية ضمان توازن بين البحث العلمي الأساسي الموجه لاستغلال العلم والتقانة من جهة، والبحث العلمي الموجه صوب مشكلات التنمية من جهة أخرى، وذلك نظراً إلى ضآلة نسب الإمكانات المادية المتاحة.

نضيف إلى ذلك أن نسبة الإنفاق المحلي الإجمالي لكافة الدول العربية على البحث والتطوير بالنسبة إلى الناتج المحلي الإجمالي لا تزال هزيلة جدا. لم تبلغ هذه النسبة سنة 2013 واحدا في المئة من الإنفاق المحلي الإجمالي العالمي إلا بعد جهد بالغ، أي ما مجموعه 15 مليار دولار من أصل إنفاق عالمي بلغ 1477 مليار دولار. في العديد من الدول العربية، يتم الجزء الأكبر من الإنفاق على أنشطة البحث والتطوير من خلال القطاع الحكومي، يليه قطاع التعليم العالي، بينما يضطلع القطاع الخاص بدور ضئيل أو لا يؤدي أي دور في المشاريع البحثية. في مصر تقدر أكاديمية البحث العلمي والتكنولوجيا المصرية بأن القطاع الخاص ساهم بحوالي % 5 فقط من حجم

[44] امحمد مالكي، "مكانة الجامعات العربية في تصنيف شانغهاي لعام 2019"، شوهد في: 13/10/2020، في: http://bit.ly/2NoM3Lw:

[45] اليونسكو للعلوم، **تقرير اليونسكو للعلوم**، 27.

الإنفاق على البحوث في مصر. وتُمثّل كل من دول الأردن والمغرب وعُمان وقطر وتونس والإمارات العربية المتحدة استثناء من هذه القاعدة، حيث تقدر "إيراوتش Erawatch" أن القطاع الخاص يضطلع بثلث حجم الإنفاق على البحث والتطوير في الأردن، ونسبة % 30 في المغرب (في 2010)، ونسبة % 29 في الإمارات العربية المتحدة (في 2011) ، ونسبة % 26 في قطر (في 2012) ونسبة % 24 في عمان (في 2011). ويقترب الرقم إلى نسبة % 20 في تونس، طبقاً لمعهد اليونسكو للإحصاء. كما تقوم المشروعات الربحية بتمويل % 24 من الإنفاق على البحث والتطوير في قطر، ونسبة % 20 في تونس.[46]

وعلى الرغم من أن عدد الباحثين في مجموع البلدان العربية قد شهد ارتفاعا من 122900 باحث عام 2007 إلى 149500 باحث عام 2013، لكن نسبتهم ضمن عدد الباحثين في العالم بقيت قارة أي % 1.9. أما نصيب العالم العربي في المنشورات العلمية، من خلال تقرير اليونيسكو لسنة 2018، فقد بلغ 29944 بحثا منشورا في عام 2014، لكن هذه النسبة لم تتجاوز % 2.45 عالميا. كما بلغ عدد المنشورات العلمية نسبة إلى كل مليون نسمة 82 بحثا سنة 2013، لكنه بقي أقل من نصف المعدل العالمي البالغ 176 بحثا منشورا لكل مليون نسمة. ولئن شهد عدد براءات الاختراع العربية المسجلة قفزة مهمة بين عامي 2008 و2013 من 99 إلى 492 براة اختراع، غير أن هذا الرقم لا يشكل سوى % 0.2 على المستوى العالمي. إذ سجلت ماليزيا بمفردها ما قدره 566 براءة اختراع. وبما أن عدد سكان العالم العربي يبلغ نحو 330 مليون نسمة وعدد سكان ماليزيا نحو 26 مليون نسمة، فذلك يعني أن معدل الإبداع في ماليزيا يفوق 15 ضعفا معدل الإبداع في الدول العربية مجتمعة.[47]

وعلى مستوى الإنتاج العلمي العربي، يسجل تحسن نسبي، إذ يبلغ حاليا نحو % 72 من مثيله في إسرائيل، بينما كان يبلغ % 40 في عام 1967. لكن هذا التحسن بطيء نتيجة للتعثر الحاصل في مسارات البحث والنشر بحكم الافتقار إلى التقاليد الراسخة في البحث العلمي، وغياب الخطط البحثية، وشح التمويل، وتراجع أعداد الباحثين العرب مقارنة بالدول المتقدمة.[48] ويوجد في مصر 650 باحثا لكل مليون نسمة، وهو أعلى المعدلات العربية، في حين يوجد في كوريا الجنوبية نحو

[46] اليونسكو للعلوم، **تقرير اليونسكو للعلوم**،425.

[47] **نفسه**، 426-425.

[48] هيثم مزاحم، "أزمة البحث العلمي في العالم العربي"، شوهد في: 09/10/2020، في: http://www.beirutme.com/?p=25817

4600 باحث لكل مليون نسمة، أي بما يفوق ثمانية أضعاف. وتظل حركة البحث والنشر العلمي ضعيفة على المستوى العربي؛ لأن معدل المنشورات العلمية لكل مليون ساكن في العالم العربي لم يبلغ سوى 33.2 في عام 2003، وهو أدنى من معدل كوريا الجنوبية بما يفوق عشرة أضعاف. وقد ارتفع هذا المعدل في العالم العربي منذ عام 1981 ثلاث مرات فقط، في حين ارتقى في الصين بما يعادل 36 مرة.

ومع ذلک، يلاحظ بعض الباحثين وجود مؤشرات إيجابية في بعض المجالات خلال السنوات الأخيرة، فقد احتلت كل من تونس وعُمان وقطر والكويت والسعودية مراتب متقدمة في مؤشر التميز والكفاءة لمراكز البحوث والتطوير العربية، وذلک على التتالي: 36، 38، 45، 46، 52، من بين 127 دولة في العالم حسب تقرير المنتدى الاقتصادي العالمي.

إن هذه المؤشرات تجعلنا نثير أهم تساؤل بشأن الرفع من أداء البحث العلمي عامة، وهذه المراكز بشكل خاص، والمتمثل في: بأي شروط ومتطلبات سنضمن الرقي بوظيفة هذه المراكز شكلا وفكرا؟

أول شرط/تحدٍّ هو "الاستقلالية" أي جعلها أقدر على الاستقلال بذاتها، وممارسة عملها واجتهاداتها دون ضغوط، أو وصاية وتوجيه. علميا، تحتاج مراكز الفكر إلى الاستقلال الذاتي أو الاستقلال المالي وهو أمر غير بديهي. وحسب الترتيب الدولي، من بين معايير اختيار أفضل المراكز البحثية أداء، يتم استحضار ما يلي: قدرة الحفاظ على الكفاءات البشرية، ومستوى التنظيم المالي، والميزانية، وعدد العقود المبرمة مع القطاع الخاص، مما يسمح بتقييم درجة استقلالية المراكز وقدرتها على حماية نفسها من تضارب المصالح، من أجل إنتاج تقارير موضوعية وموثوقة ونقدية.[49] أما عندما تكون هذه المراكز خاضعة للسلطة، وموجهة من قبل أجهزة الدولة، وغير قادرة على التحكم في تفكيرها واجتهاداتها، فقد يتعذر عليها، والحالة هاته، التحول إلى رافعة خلاقة لإرشاد صناع القرار، وإسعافهم في حسن صياغة القرارات.. والحال أن المتابع للشأن العربي عموما، والمغاربي على وجه التحديد، لا يجد صعوبة في فهم حال ما بات معروفا بـ"مراكز الفكر" التي خرجت من تحت عباءة السلطة، وتشتغل وفق أجندتها وإملاءاتها.[50] ولذلک، فالاستقلالية شرط عين، كما يقول الفقهاء، لميلاد مراكز فكر قادرة على التأثير الإيجابي في صنع السياسات،

[49] حركات، **مفارقات حكامة الدولة**، 106-105.

[50] امحمد مالكي، "الأدوار المطلوبة من مراكز الفكر العربي"، شوهد في: 14/10/2020، في: https://cutt.us/7zh49

والمساعدة على ترشيد القرارات حِيال التحديات والأزمات التي تضغط على الدول المغاربية.

في هذا الإطار، نشير إلى أنه غالبا ما تتضمن النصوص التأسيسية لمراكز البحث العلمي التأكيد على أنها لا تقبل الهبات ولا التبرعات المشروطة، بل إن بعض هذه الهيئات مثل مركز بروكنجز الأمريكي ومركز الدراسات الدولية والإستراتيجية بأمريكا أيضا يرفضان تمويل مشاريعهما البحثية من أموال الحكومة إلا بنسب محدودة قد لا تتعدى قيمة % 15 كأقصى حد، وهي بذلك تريد أن تحافظ على استقلالها التام.[51] وخلافا لذلك، يثبت الواقع في البلدان المغاربية أن الاستقلال يبقى أمرا مستعصيا طالما أن المراكز فيها لا تمتلك القدرة المالية ولا حتى الحرية السياسية اللازمة على تنفيذ مشاريعها، كما أن قدرتها على التجرد من التأثيرات الإيديولوجية واعتماد نهج الموضوعية العلمية تبدو أقل بكثير من نظيراتها في بلدان أخرى أصبحت تعتمد كثيرا على مخرجات هذه الهيئات في رسم سياساتها نظرا لحجم المصداقية والثقة التي تحظى بها هذه الهيئات.

وتحتاج مراكز الفكر، باستمرار، إلى وسائل لوجستية وبشرية ومالية كبيرة للقيام بعملها على أحسن وجه. بيد أن الدول والمقاولات والجماعات الترابية في البلدان المغاربية ليست لها تقاليد في مجال تمويل البحث العلمي واقتصاد المعرفة، إما بسبب عدم دراية الفاعلين بدور هذه المراكز وأهميتها بالنسبة للدولة والمقاولة في صناعة القرارات الاستراتيجية وصياغتها، أو توجسا منها مخافة أن تكون إنتاجاتها تقييما سلبيا لأنشطتها أو غير متناسبة مع اختياراتها، بغض النظر عن موضوعيها، خصوصا إذا اعتبرنا أن مراكز الفكر تمثل بالدرجة الأولى سلطة مضادة.[52] غير أن التضاد هنا لا يُنظر إليه من جانب الصراع أو التنازع دائما بقدر ما يحيل إلى ضرورة اتخاذ مسافة معينة من السلطة.

ومن هنا، يرتبط مطلب الاستقلالية، في جزء كبير منه، بالإكراهات البشرية والمالية؛ وبما أن مراكز البحث العلمي تحتاج مثل أي نشاط منظم إلى الخبرة والمال، يبقى البحث عن موارد مادية لتمويل حاجياتها هو الهاجس الأكبر لكل المراكز البحثية. وفي غياب توفر هذه الموارد واستقرارها، فإنه لا سبيل إلى تنفيذ البرامج والخطط البحثية التي ترسمها المراكز لنفسها. وإذا كانت السمة المشتركة بين جميع

[51] محمدو ولد محمد المختار، "مراكز البحث العلمي في موريتانيا: سياق النشأة وتحديات الواقع"، شوهد في: 08/10/2020: في: :http://aqlame.com/article12767.html

[52] حركات، **مفارقات حكامة الدولة**، 105.

المراكز البحثية المغاربية هي وجودها في بيئة عامة – ببعديها الرسمي والاجتماعي – لا تقدر بشكل كاف دور هيئات البحث العلمي ولا تحظى منها بأية رعاية أو دعم، فقد يسهل أن نتوقع مدى تأثير ذلك في قدرتها على الاستقلال العلمي أو السياسي بما في ذلك إمكانية وقوعها في حبائل التمويل الأجنبي رغم المخاطر الكبيرة التي قد تتعرض لها جراء ذلك، بحكم أن كل ممول أجنبي له أهدافه المعلنة والخفية من تمويل الأنشطة، والأيسر له الحصول على كل المعلومات التي يبحث عنها من هيئة وطنية ربما تمتلك من الدراية والمعرفة بالمجتمع ما لا سبيل للأجنبي إلى فهمه أو معرفته.[53]

والمفارقة الحبلى بالتساؤلات، في هذا المنحى، أن نسبة الإحصائيات المتعلقة بحجم الأموال التي ترصدها الحكومات المغاربية للتسلح مرتفعة، خاصّة خلال السنوات الأخيرة مع بروز التهديدات الإرهابية، والتطور الهائل الذي يعرفه ميدان التكنولوجيا العسكرية. ويقع الإشكال في هذه المعادلة بسبب اختلال تحديد الأولويات. ذلك أن الدول الكبرى حينما تنفق على التسلّح يكون ذلك لأهداف دقيقة مرتبطة في الغالب بأجندات طويلة الأمد، على عكس البلدان المغاربية التي لا يخرج فيها هذا النوع من الإنفاق عن دائرة "التسلح من أجل التسلح" أو "التسلح لإرضاء صانع السلاح". ويعتبر دخول هذه الدائرة مكلفا، والخروج والحالة هاته أيضا مكلف وبالقدْر نفسه. إن القول بهذا رضوخ للواقع، لكنه بالتأكيد ليس قدَرا.

وللإشارة، يمكن تقسيم الدول المغاربية إلى ثلاث مجموعات وفق العلاقة بين حجم الإنفاق العسكري الحكومي والناتج المحلي الإجمالي. المجموعة الأولى (دول ذات نفقات عسكرية معتدلة نسبيا ترصد أقل من % 5 من الناتج المحلي الإجمالي للأمن والدفاع - تونس - % 4.0 -؛ المجموعة الثانية دول ذات نفقات عسكرية مرتفعة تخصص مبالغ تتراوح بين % 5 و% 10 من الناتج المحلي الإجمالي للدفاع والأمن، وهي السودان واليمن والبحرين والعراق والأردن، علما بأن حجم الإنفاق العسكري العراقي البالغ 13395 مليون دولار في العام 2012 يعادل الإنفاق العسكري للدول الأربع الأخرى في هذه المجموعة إضافة إلى تونس مجتمعة. والمجموعة الثالثة تخص الدول ذات النفقات العسكرية المرتفعة جدا التي تفوق %

[53] ولد محمد المختار، "مراكز البحث العلمي".

10 من الناتج المحلي الإجمالي. وهي الجزائر والمغرب وليبيا إلى جانب المملكة العربية السعودية وسوريا.[54]

ثاني هذه المتطلبات ذات طبيعة سوسيولوجية مرتبطة بالثقافة المهيمنة في مجال إنتاج المعلومة وقدرة المراكز الفكرية على تلبية الطلب المتزايد للمواطن على الشفافية والديمقراطية. إن دولة القرن الواحد والعشرين تواجه معضلات الحكم وسلطة البيروقراطية وتزايد نفوذها. وفي هذا الاتجاه، يمكن أن يؤثر العجز الديمقراطي وما قد يرتبط به من اختلالات تمس السلطة التسريعية وأجهزة الرقابة، والإعلام بمختلف أنواعه، ومدى استقلالية القضاء...إلخ، بصورة سلبية على عمل هذه المراكز وفعاليتها، مع العلم أن مطلب الجودة له ما يبرره، لأن المراكز البحثية تحتاج، علاوة على الاستقلالية، إلى قدر عال من العلمية في منجزاتها، أي في أدائها واجتهاداتها. وهو رهان لن يتحقق في غياب امتلاك المراكز رؤية وأهداف واستراتيجية واضحة ترتكز، بالأساس، على العقل والعلم. ومعلوم أن ذلك لن يتأتى دون الانفتاح على الكفاءات البشرية ذات الجدارة والاستحقاق.[55] إن الأمم العظيمة، كما يقول أحد الباحثين، هي التي تستطيع، هنا والآن، إدخال ممارسات ثورية[56] في إدارتها لبلوغ التغيير المنشود. ولذلك، ينبغي أن تعمل مراكز الفكر على التقييم الدائم لأدائها، وتقدير درجة مشاركتها في عملية تنشيط أنظمة الحكامة الشاملة الحالية.

أما شرط الارتقاء والنجاح الثالث، فيتعلق بضرورة خلق جسور تواصل موضوعي بينها وبين مؤسسات الإعلام، وتحديدا الإعلام المستقل، لإمداده باجتهاداتها وتحليلاتها، وكل ما تحققه من إنتاجات جيدة. مراكز فكر بهذه المواصفات تستطيع أن تكون روافع لصياغة السياسات الرشيدة والقرارات المؤثرة في الدول المغاربية. لكن هذا لا يتم بطبيعة الحال دون توفير المناخ العام الملائم. كيف ذلك؟

لمعرفة الجواب دعونا نتوقف قليلا عند الجملة الآتية التي أقتبسها من تقرير اليونيسكو الأخير: إن وجود بيئة عمل عالية الفساد تكون حافزا سلبيا قويا تعاكس ظهور منافسة مدفوعة بالابتكار. بمعنى أنه لا بد من الحكامة (أو الإدارة الرشيدة) التي تصاحب كل خطوة تقدم للأمام في أي مرحلة من مراحل النمو

[54] اليونسكو للعلوم، **تقرير اليونسكو للعلوم**.

[55] مالكي، "الأدوار المطلوبة".

[56] Eran Vigado-Gadot, *Building strong nations: improving governability and public management* (Farnham, Surrey, England; Burlington, VT: Ashgate, 2009), 2-3.

المدفوع بالابتكار.[57] إن غياب الفساد في النظام الجامعي، مثلا، يعد متطلبا أساسيا لضمان أهلية طلبة تلك المؤسسات الفعلية لاستحقاق تحقيق التخرج.

إلى جانب التحديات العامة السابقة، توجد تحديات مجتمعية خاصة بنا نحن مجتمعات الضاد (ذات ارتباط شديد بمجال القيم والمواطنة الحقة)، لعل أهمها تحدي عدم الاكتراث بمخرجات البحث العلمي من قبل المسؤولين ومدبري الشأن العام، فهم يعتقدون أنهم الأقدر على فهم وحل المشكلات التي تواجههم، ولا حاجة بهم إلى المشورة من أي كان، وخاصة من الهيئات الوطنية البحثية. وتحدي الحذر من الأفكار الجديدة وتحدي عدم توفر المعلومات والاحصاءات والبيانات العلمية الحديثة، تحدي عدم الثقة في هيئات البحث والوطني، وخاصة فيما بين مراكز البحث الخاصة أو المستقلة والمؤسسات الرسمية في الدولة، مما يجعل هذه الأخيرة تفضل إجراء الدراسات بالاعتماد على هيئات البحث والخبرة الأجنبية، وهذا على الرغم من قدرة الهيئات الوطنية على فهم الأوضاع والمشكلات المحلية أكثر من غيرها. تحدي غياب نظام للحوافز مما يجعل الكفاءات العلمية تعزف عن الانخراط في خدمة هذه المراكز. تحدي ضعف القدرات التسويقية للمنتجات العلمية التي تصدر عن بعض المراكز رغم تكلفتها الباهظة، مما يؤدي بها إلى الحد من هذا المجهود. تحدي التحرر من التبعية السياسية بسبب سعى أصحاب المصالح من أحزاب سياسية أو نافذين سياسيين إلى جعل هيئات البحث العلمي مجرد واجهات أو غطاء لعملهم السياسي العام. وهنا لا بد أن نعيد التذكير بأدبيات وأخلاقيات البحث العلمي. إن هذا الأخير يتوقف على عدد من العوامل والإمكانات المادية والبشرية، ولكن أهمها هم الباحثون أنفسهم، لأن الباحث هو الذي يخطط وينفذ مشاريع البحث العلمي وبرامجه التي يمكن أن تخدم المجتمع وتساعد في تطوره، وعلى الباحث أن يتلزم بأخلاقيات مهنة البحث العلمي وبالقواعد التي تتضمنها قوانين المؤسسات والمراكز العلمية والبحثية[58] من صدق ونزاهة وحياد وحذر إبستمولوجي...إلخ.

ما يستشف من هذا التحدي أنه على الرغم من كثافة الخطاب الرسمي بالبلدان المغاربية بشأن ما تحقق نتيجة تطبيق معيار نسبة النمو الذي اتبعته، استجابة لإيحاء أو إملاء المؤسسات المالية والاقتصادية الدولية، يسجل استمرار انهيار

[57] اليونسكو للعلوم، **تقرير اليونسكو للعلوم**، 51.

[58] ريم محمد موسى، "أخلاقيات البحث العلمي ودورها في ترقية البحوث العلمية الاجتماعية والإنسانية"، شوهد في: 06/10/2020، في: https://platform.almanhal.com/Files/2/87191

نماذج التنمية التي فرضتها المحافل الدولية، وهذا الانهيار هو المستديم وليس التنمية.[59] ولم تنعكس هذه الأرقام "الوردية" لهذا النمو على البحث العلمي فحسب، بل على المستوى المعيشي للمواطنين أيضا، بسبب "عدم مراعاة البعد الاجتماعي للنمو"،[60] بما يفيد أن منافع النمو لم تُوزَّع توزيعا متكافئا، ولم تصاحبها عملية إعادة توزيع للدخل العام بطريقة سليمة وعادلة، الأمر الذي قاد إلى تفشي ظاهرة الفساد التي باتت تتشكل في منظومة اجتماعية متكاملة. وإذا تأملنا حالة هذه البلدان بخصوص سوء توزيع الثروة والطرق غير المشروعة للاستيلاء عليها، نجد تشابها بينها، مع اختلاف في الدرجة وليس في النوع، بالنظر إلى فشل أنظمتها في خلق نظام اقتصادي تنافسي عادل تكون فيه المسافة بين السلطة والثروة واضحة. أثّر هذا الوضع - ولا يزال - على وظيفة البحث العلمي وإنتاجيته ومفعوله، إذ كان لتحالف المال والاقتصاد والسلطة آثارا سلبية لم تسعف في تحقيق الأهداف الإنمائية طويلة الأجل، وتحسين الأداء العلمي والتكنولوجي. وقد أدى هذا التحالف، وفق خبراء اليونيسكو، إلى خلق توجّه نحو تعريف الأمن القومي وفقا لتعريفات عسكرية. ونتيجة لذلك، يتم تخصيص الموارد للدفاع والميزانيات الأمنية والعسكرية، وليس لأنشطة البحث والتطوير الكفيلة بالمساعدة في مواجهة الفقر والبطالة، وتآكل الرفاهية الإنسانية، والتي تستمر كوباء في المنطقة.[61] الدول صاحبة نسب الإنفاق العسكري الأعلى مقارنة إلى الناتج المحلي الإجمالي هي من دول الشرق الأوسط وشمال إفريقيا.

من باب التذكير

وترتيبا على ما سبق، نُذكر بأنه في مختلف الحقول والاختصاصات، توجد أطر علمية على مستوى عال من الكفاءة والخبرة لم تنل حظها ونصيبها من الاهتمام والتشجيع في منظومة بحثية لا تزال تعاني من تضافر مشكلات جمّة، سواء فيما يتعلق بقلة الموارد المالية والإمكانات التقنية، أو هشاشة الإطار القانوني اللازم لتطورها، إضافة إلى ضعف بنيات فضاءات البحث وبرامجها ومناهجها ومخرجاتها، وتواضع تحفيز "الباحثين العاملين" وتشجيعهم على البذل والاجتهاد، مما يدفع الكثير منهم إما إلى الانزواء الاضطراريّ، أو الاشتغال ضمن مجموعة صغيرة، أو

[59] المنجرة، **قيمة**، 9-8.

[60] محمد عبد الشفيع عيسى، **الفقر والفقراء في الوطن العربي**، سلسلة أوراق عربية 35، شؤون اقتصادية 9 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، 15.

[61] اليونسكو للعلوم، **تقرير اليونسكو للعلوم**، 449.

الهجرة بحثاً عن فضاءات أرحب للعطاء والبحث. بيّد أن ما ورد من معطيات حول دوافع هجرة الكفاءات أو وظائف مراكز البحث العلمي في السياق المغاربي وحقيقة ما يعترض عملها من تحديات عامة ومشتركة أو خاصة وذاتية لا يجب أن يشكل عائقا أو عامل إحباط في وجه القائمين عليها؛ إنها معطيات وبيانات وملاحظات لا تهدف إلى التبخيس من قيمتها أو التقليل من مجهودات الباحثين فيها، ولا من سعيهم الدؤوب إلى تجاوز كل الصعوبات والأعطاب التي ظلت تعترض سبيل البحث العلمي، بقدر ما تطمح إلى تثمين تلك الجهود وحث المسؤولين والمسيرين لهذه المؤسسات والهيئات البحثية إلى المضي قدما في تذليل الصعوبات التي من شأنها أن تضعف من الحافزية أو التأثير المرغوب فيه. ولأن الرهان اليوم مرتبط، في علاقة بالحالة المدروسة، بكيفية الاستفادة من أبحاث العقول المهاجرة من منظور نقل تكنولوجيا المعرفة، ينبغي على مدبري مراكز الفكر أن يحرصوا على تقوية قدراتها المالية في أفق ضمان استقلالها المالي والعلمي والمؤسساتي والمعنوي من حيث المقاربة، والخبرة التي تقدمها للفاعلين. وحبذا لو يتم الاشتغال على واجهتين متداخلتين: تعزيز اتفاقيات للشراكة مع مختلف الأطراف المعنية بأعمالها واجتهاداتها، واستعمال تدابير متنوعة لتقييم أثر وقيمة مخرجاتها، من خلال حساب مساهمتها في فهم السياسات وتحولاتها وتأثيراتها على الفرد والنخبة والجمهور حاضرا ومستقبلا. وعلى حدود هاتين الواجهتين، الأمل أن يحصل الاقتناع بأن البحث العلمي والأكاديمي ليس مجالا للاستقطاب أو التهافت السياسي، أو لعبة في يد "السياسيوين" أو ممتهني الضحالة العلمية أو مناصريها، وإنما أساس لا محيد عنه لبناء وطن يحتضن الكفاءة ويحرص على دعمها، وينتج الثروة بمختلف أشكالها ويتصدى لاحتكارها أو سوء استعمالها. القول بهذا رضوخ لحركية الزمن في أفق التفكير في طريق سالك للنهضة والتنوير الحقيقيين بالاعتماد على الموارد الذاتية بالدرجة الأولى، الإنكار أو التجاهل مكابرة وتعام لا غير، بل و"زيغ" عن القيم الحقيقية التي ينبغي الحرص على غرسها في نفوس وعقول الناشئة لترسيخ احترام العلم والعلماء والباحثين وعدم الاستخفاف بهم أو التراخي في توفير بيئة مناسبة حاضنة لإنتاجاتهم وإبداعاتهم. وفي غياب استحضار هذه القيم، ستستمر الخسارة، سواء المادية منها المرتبطة بصرف ملايين الدولارات على الأطر المهاجرة من المال العام من أجل تعليمها وتأهيلها وتكوينها دون استفادة الوطن من خدماتها، أو المعنوية المتمثلة في تزويد الدول المتقدمة بالذكاء المهاجر على الرغم من حاجة بلدان المنطقة المغاربية لخبرتها في إحداث التغيير المنشود في ظل استمرار التفكير طويل الأمد في

مواجهة ثلاثية "الفقر والتخلف والفساد". إذا لم نغيّر من طريقة تفكيرنا وتدبيرنا، فإن هجرة الذكاء ستتفاقم حتما. وعسى أن تُلتقط الرسالة الواضحة لـ"فيروس كورونا المستجد": لا يمكن الاستمرار في تبخيس قيمة البحث العلمي والقطاعات الحيوية المرتبطة به. وبئس المصير، إذا جاز لي أن أستعير عبارة المفكر الفرنسي إدغار موران (Edgar Morin) في هذا السياق، إن كنّا لا نريد الإصغاء إليها![62]

البيبليوغرافيا

الأمم المتحدة، الإسكوا والمنظمة الدولية للهجرة. **تقرير الهجرة الدولية لعام 2015: الهجرة والنزوح والتنمية في منطقة عربية متغيرة**. بيروت: لجنة الأمم المتحدة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (الإسكوا)، 2015.

برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. **تقرير التنمية البشرية 2016**. نيويورك: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2016.

بوالروايح، محمد. "كمال يوسف تومي.. الرجل العبقري والرجل القرآني". شوهد في:25/09/2020، في: http://bit.ly/2TYFG5G

بيان صحفي صادر عن البنك الدولي عقب صدور تقريره حول الهجرة العالمية (14/06/2018)، شوهد في: 03/10/2020، في: https://cutt.us/R3DKg

المنجرة، المهدي. **قيمة القيم**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2007.

صندوق النقد الدولي (إدارة الشرق الأوسط وآسيا). **الاندماج الاقتصادي في المغرب العربي: مصدر للنمو لم يستغل بعد**. واشنطن: صندوق النقد الدولي، 2018.

"هجرة العقل العربي: دور العقول العربية في جعل أمريكا وأوروبا أكثر ابتكارا". **مجلة فكر الثقافية** 21 (نونبر 2017 ويناير 2018).

فرجاني، نادر. "هجرة الكفاءات والتنمية في الوطن العربي". **المستقبل العربي** 80 (1985)

مؤسسة الفكر العربي. "الأدمغة العربية المهاجرة: خرج ولم يعدا". **نشرة أفق**، شوهد في: 22/09/2020، في: http://bit.ly/2vR4KSd

[62] "حوار دافيد لبيلي وسيلفن كوراج مع إدگار موران"، **المجلّة الفرنسيّة L'Obs** 18 (مارس 2020)، ترجمة محمد الشيباني، معجم الدوحة التّاريخي للغة العربية، شوهد في: 05/10/2020؛ في: https://cutt.us/yaOJj

الورقة المرجعية للمؤتمر السنوي للعلوم الاجتماعية والإنسانية، في موضوع: "الشباب العربي: الهجرة والمستقبل". المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدورة السادسة للعام الأكاديمي 2016/2017.

الخشاني، محمد. "هجرة الشباب العربي إلى دول الاتحاد الأوروبي: قراءة نقدية في السياسة الأوربية للهجرة". **عمران** 21 (صيف 2017): 35-54.

ظريف، شاكر. "هجرة الكفاءات الجزائرية إلى الخارج (1991-2015): دراسة في الأسباب والانعكاسات". **عمران** 21 (صيف 2017): 109-140.

عبد القادر الأطرش، "مراجعة في: هاشم نعمة فياض، الهجرة المغاربية الخارجية: هولندا نموذجا". **عمران** 12 (2012): 173-180.

حركات، محمد. **مفارقات حكامة الدولة في البلدان العربية**. ترجمة محمد مستعد. ألمانيا: هانس سايدل، 2018.

حوار رشيد اليزمي في برنامج "مغتربون" بقناة الجزيرة، مسيرة البروفيسور رشيد اليزمي عالم الكيمياء ومكتشف القطب السالب لبطاريات الليثيوم القابلة للشحن، شوهد في: 22/09/2020، في: https://cutt.us/QCEYe

حوار عبد الواحد عبد الصمد مع جريدة هسبريس الإلكترونية، شوهد في: 23/09/2020، في https://cutt.us/uXOXq

حوار إلياس زرهوني في برنامج "موعد في المهجر" بقناة الجزيرة، شوهد في: 03/10/2020، في: https://cutt.us/ldqS8

حوار "تيل كيل" مع رشيد اليزمي، شوهد في: 22/09/2020، في: cutt.us/gn3s9//:https

حوار رشيد اليزمي مع موقع لكم، شوهد في: 06/10/2020، في: https://cutt.us/WP9Gx

حوار رشيد اليزمي مع موقع تاونات، شوهد في: 12/10/2020، في: http://taounate.net/archives/1247

"حوار مجلة زمان مع عبد الله العروي". **قنطرة**، شوهد في: 24/10/2020، في: https://cutt.us/ykT80

"حوار دافيد لبيلي وسيلفن كوراج مع إدغار موران". **المجلّة الفرنسيّة L'Obs** 18 (مارس 2020)، ترجمة محمد الشيباني، معجم الدوحة التّاريخي للغة العربية، شوهد في: 05/10/2020، في: https://cutt.us/yaOJj

كوان يو، لي. **من العالم الثالث إلى الأول: قصة سنغافورة (1965-2000)**. ترجمة معين إمام. الرياض: مكتبة العبيكان، 2007).

السحباني، عبد الستار. **الشباب والهجرة غير النظامية في تونس: دراسة ميدانية للتمثلات الاجتماعية والممارسات والانتظارات.** تونس: المنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية، 2016.

المندوبية السامية للتخطيط. مذكرة حول مميزات السكان النشيطين العاطلين. شوهد في: 29/09/2020، فيhttp://bit.ly/39bUcfh:

منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة. ورقة توجيهية حول: **التعليم كوسيلة للتعافي: معالجة صدمة النزوح من خلال التعلم الاجتماعي والعاطفي.** باريس: منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، أبريل 2018.

مالكي، امحمد. "مكانة الجامعات العربية في تصنيف شانغهاي لعام 2019". شوهد في: 13/10/2020:، في: http://bit.ly/2NoM3Lw

مالكي، امحمد. "الأدوار المطلوبة من مراكز الفكر العربي". شوهد في: 14/10/2020، في: https://cutt.us/7zh49

محمد موسى، ريم. "أخلاقيات البحث العلمي ودورها في ترقية البحوث العلمية الاجتماعية والإنسانية". شوهد في: 06/10/2020:، في: https://platform.almanhal.com/Files/2/87191

مزاحم، هيثم. "أزمة البحث العلمي في العالم العربي". شوهد في: 09/10/2020، في: http://www.beirutme.com/?p=25817

عبد الشفيع عيسى، محمد. **الفقر والفقراء في الوطن العربي**. سلسلة أوراق عربية 35، شؤون اقتصادية 9. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012.

ولد محمد المختار، محمدو. "مراكز البحث العلمي في موريتانيا: سياق النشأة وتحديات الواقع". شوهد في: 08/10/2020: في: http://aqlame.com/article12767.html

اليونسكو للعلوم. **تقرير اليونسكو للعلوم، نحو عام 2030**. باريس-القاهرة: منشورات اليونسكو - أكاديمية البحث العلمي والتكنولوجيا، 2018.

Fondation européenne pour la formation et Association marocaine d’études et de recherches sur les migrations. *Migration et compétences au Maroc*: *Résultats de l’enquête 2011-12*, *sur la migration et le lien entre compétences*, *migration et développement*. Turin: Fondation européenne pour la formation, 2013.

Saib Musette, Mohamed (ed.). *De la fuite des cerveaux à la mobilité des compétences*?: *Une vision du Maghreb*. Alger: Centre de recherche en économie appliquée pour le développement(CREAD), 2016.

Vigado-Gadot, Eran. *Building strong nations*: *improving governability and public management*. Farnham, Surrey, England; Burlington, VT: Ashgate, 2009.

مجلة المناهل، العدد 100 (خريف/شتاء 2020) : 413-429

محنة ابن رشد في مسرحية (آسي الحي) للشاعر علي الصقلي

رشيد بناني
باحث في المسرح، فاس

"**آسي الحي**" هي "المسرحية السابعة في تعداد المسرحيات الشعرية التي أنتجها الشاعر المغربي علي الصقلي"،[1] حسب مقدمتها التي كتبها د. محمد بنشريفة؛ وهي أيضا آخر نص شعري درامي نشره هذا الشاعر سنة 2002، قبل ست عشرة سنة من وفاته، لذلک يُحتمل أن توجد ضمن مسوداته نصوص درامية أخرى لم يتهيأ لها أن ترى النور حتى اليِوم. وتطرح معظم مسرحيات علي الصقلي قضايا ومواقف سياسية وحضارية بارزة بَصمت تاريخ الغرب الإسلامي – وتاريخ المغرب على الخصوص – وتركت آثارها على مصير هذه المنطقة ووجدان أهلها وشخصيتهم؛ فعدا مسرحية "**أبطال الحجارة**" التي تصور بطولات الأطفال الفلسطينيين ومعاناتهم في مقاومة الاحتلال الصهيوني خلال ما يعرف بانتفاضة الحجارة، نجد "**المعركة الكبرى**" (1981) تتناول موقعة وادي المخازن وتحكي أبرز حوادثها التي قادت إلى انتصار المغاربة فيها على الإمبراطورية البرتغالية في عهد السعديين؛ وتصور "**الفتح الأكبر**" (1986) مجريات فتح الأندلس على يد القائد المغربي المحنک طارق بن زياد؛ كما تعرض "**مع الأسيرتين**" (1987) معاناة مدينتي سبتة ومليلية السليبتين؛ في حين تعرض "**الأميرة زينب**" (1989) قصة اختطاف القراصنة المسيحيين سفينة كانت تقل الأميرة العالمة زينب ابنة يوسف بن عبد المومن الموحدي وكيفية استردادها؛ وأخيرا تتطرق "**آسي الحي**" (2002) لموضوع المحنة الشهيرة التي عانى منها الطبيب والفيلسوف الأندلسي أبو الوليد بن رشد على عهد يعقوب المنصور الموحدي. وحين يثني محمد بنشريفة في المقدمة المشار إليها أعلاه على الطاقة الشعرية الوافرة لدى هذا المؤلف نجده يعلق قائلا: "ويتميز الإبداع الشعري لعلي الصقلي بالغزارة والتنوع، فدواوينه تنيف الآن على عشرين ديوانا لم يُطبع منها واحد حتى الآن"؛ مما يدفعنا إلى التساؤل عن الأسباب التي جعلت هذا الشاعر يولي مسرحياته كل هذه العناية ويحرص على أن ينشر منها كل هذا العدد، بخلاف ديوانه الشعري العام الذي لم يطبع منه سوى بعض

[1] علي الصقلي، **آسي الحي. مسرحية شعرية** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2002)، المقدمة، 5.

المختارات؛ ولا نشك في كون هذا الاستثناء دليلا مفصحا عن اعتزاز خاص بتلك المسرحيات، يستحق حث الدارسين على البحث عن ظروفه ومبرراته.

ورغم حصول النص المسرحي الأول "**المعركة الكبرى**" على جائزة المغرب للكتاب سنة (1982)، وهي على كل حال جائزة أدبية تتعلق بالكتاب والقراءة أساسا، فإن كل مسرحيات هذا المؤلف لم يتهيأ لها أن ترى النور فوق الخشبة بالشكل الذي يرضي صاحبه ويترك بصماته على الساحة الفنية. فهل يعود السبب في ذلك إلى خلل في البنية الدرامية لتلك النصوص نفسها، أم يعود إلى طبيعة فرقنا المسرحية التي لم تتعود على تشخيص مثل هذا النوع من الأعمال الدرامية الشعرية، أم يعود إلى التحولات الجلية التي طرأت على الذائقة الفنية وعرفها المسرح المعاصر عامة من خلال احتفاله أساسا بالمهارات التقنية وتوفير الفرجة الشكلية، وابتعاده شبه التام عن النصوص ذات الأدبية العالية...؟

تصعب الإجابة عن كل هذه الأسئلة بدون العودة إلى مسرحيات هذا الشاعر قصد مقاربتها وفق مناهج التحليل الدراماتورجي، وهي المناهج التي تركز عنايتها على محاولة فهم بنية النصوص التي تكتب من أجل أن تنقل يوما على خشبة المسرح (الدراما أو الدراماتورجيا)، وقابليتها للتفاعل مع الحركة الفنية الحية؛ وهذا ما سنحاول القيام به في هذه الدراسة مع مسرحية **"آسي الحي"**.

مقاربة دراماتورجية لمسرحية "آسي الحي"

ينظر التحليل الدراماتورجي إلى النص الدرامي باعتباره عملا أدبيا كتب لكي يتحول إلى عرض مسرحي، مع تعيين نوعية المسرح الذي كتب له ذلك النص، وتجانس خصوصيات ما هو مكتوب لما تحتاج إليه تقنيات العرض وضرورات العمل فوق الخشبة وتفاعلات كل ذلك مع الجمهور. ويمكن القول، من هذه الزاوية، أن مسرحية "**آسي الحي**" تنتمي إلى الصنف الذي لا يكتبه مؤلفه أساسا لكي يتم تشخيصه فوق خشبة المسرح من طرف فرقة معينة، وإن كانت له قابلية ذلك؛ وهو نفس الصنف الذي كتبه مثلا توفيق الحكيم في أربعينيات القرن الماضي قصد نشره في الصحافة وأطلق عليه اسم **"مسرح على الورق"**، ثم جسدته مع ذلك، بعد نشره، مجموعة من الفرق المسرحية على طول رقعة العالم العربي؛ كما يتجانس مع الدرامات الرومنسية الفرنسية التي كتبها ألفريد دي موسيه ونشرها سنة 1834 في كتاب يحمل عنوان

"**فرجة فوق أريكة**" (*Un spectacle dans un fauteuil*)، ولم يعرضها المسرح الفرنسي إلا بعد موت مؤلفها ومرور أكثر من ستين سنة على تاريخ نشرها.[2]

يُكتب هذا النوع من النصوص الدرامية أساسا لكي ينشر في جريدة أو مجلة أو كتاب، ولكي يحقق لمتلقيه لذة أدبية من خلال المطالعة أو من خلال الإلقاء في صالون أدبي، وهي صفة لا تنفي عنه إمكانية تشخيصه وعرضه على الخشبة متى توفرت الظروف المهنية والمناخ الثقافي الملائمين له؛ وهو أمر نعتبره بديهيا لأن أشكال ممارسة المسرح وصيغ تنفيذه ليست موحدة أو جامدة عبر كل الأزمنة والبيئات، ولكنها تتحول بتحول أشكال الممارسة الثقافية في المجتمع، وتتغير بتغير أذواق الجمهور ونوعية ما يقبل عليه. لقد كان هذا النوع من المسرح الأدبي يواكب دائما فترات ازدهار نشاط الكتابة الأدبية وانتشار أعمالها وإقبال القراء عليها، مما كان يعزز مكانة النصوص سواء داخل نطاق صناعة الكتاب أو خارجها؛ وهي صفة تنطبق مثلا على أعمال أحمد شوقي وتوفيق الحكيم وألفريد دي موسيه، كما تنطبق على غيرها من الأعمال الدرامية التي تتوفر على قيمة أدبية أكيدة تهيئها لهذين النوعين من الاستعمال (المطالعة والتشخيص)، سواء منها أعمال القدماء أو المحدثين بل وحتى بعض المعاصرين في العديد من اللغات العالمية، مثل مسرحيات سوفوكليس، وأريسطوفان، وسينيكا، وشكسبير، وموليير، ودانتي، وشيلر، ولوبي دي فيكا، وإبسن، ولوركا، وإليوت، وبريشت، وعبد الصبور والماغوط... وإذا كنا اليوم نصادف هذا النوع من الأعمال ونقبل على قراءتها، في الغالب، على صفحات الكتب، فإن ذلك لا يمنع إمكانية مشاهدة عدد منها على المسارح في العالم. ورغم تغير الذوق الفني وطرق الممارسة المسرحية اليوم، وانتقالها عامة إلى الاهتمام الكبير بالصناعة والتقنيات، أو اكتراثها أساسا بخلق الفرجة اللحظية العابرة التي يحققها المسرح للمشاهدين، فإن الأعمال المسرحية التي تطرح قضايا جادة بلغة أدبية متميزة ما تزال تُطبع وتُقرأ وتُدْرس وتدَرّس في المعاهد، بل وتُقَدّم على بعض المسارح الخاصة ولجماهير نوعية في مختلف المجتمعات المحافظة على تنوع تراثها الثقافي.

وحينما نصنّف مسرحية "**آسي الحي**" ضمن هذا النوع من المسرح، فإن منهج التحليل الدراماتورجي يدعونا إلى تقسيم مقاربتنا لها إلى زاويتين:

---

[2] عرضت ميرحية دي موسي "**لورانزاكسيو**" بنجاح، في باريس سنة 1896، بمبادرة من الفنانة سارة برنار التي أخرجت المسرحية ولعبت دور البطولة فيها. وبعد ذلك تتالت عروض مسرحيات المؤلف كلها، لاسيما مسرحيتا "**لا مزاح مع الحب**" "On ne badine pas avec l'amour" و"**تقلبات ماريان**" "Les caprices de Marianne". كما قدم المسرحيون في مختلف البلاد العربية معظم مسرحيات الحكيم التي ضمها كتابه "**مسرح على الورق**" بعيد زمان نشرها.

ـ زاوية أولى داخلية تنظر إلى هذا العمل في مكوناته الداخلية مثل الموضوع والحدث والشخصيات والدلالات وزاوية نظر صاحب العمل إلى موضوعه.

ـ وزاوية ثانية خارجية تنظر إلى هذا العمل في كيفية بناء أجزائه وتركيب عناصره من حيث تجانسها مع طبيعة حرفة المسرح الذي كتبت من أجله وما يحبه جمهوره.

الزاوية الداخلية

يقودنا فحص الزاوية الداخلية مباشرة إلى موضوع المسرحية وشخصياتها، ومضامينها الظاهرة والرمزية أو الإيحائية، وزاوية نظر المؤلف إلى موضوعه، ومدى تجانس زاوية النظر تلك مع أفق انتظار الجمهور الذي كتبت له والأسئلة الثقافية التي تشغله "جمهور نهاية القرن 20 وبداية الألفية الثالثة".

تتناول المسرحية قضية المحنة التي تعرض لها الطبيب والفيلسوف أبو الوليد بن رشد على عهد الملك يعقوب المنصور الموحدي الذي أصدر منشورا يمنع الاشتغال بالفلسفة في إمبراطوريته، كما تناقش بشكل أوسع موضوع الحرية السياسية والاجتماعية وأشكال الحرمان منها وآثارها على حياة الأفراد والمجتمعات من خلال مستويين دراميين اثنين متوازيين ومتكاملين؛ إذ يطرح المستوى الظاهر من الحدث وضعية الرقيق في ذلك الزمان ومآسيهم باعتبارهم سلعة تباع وتشترى ويتم التصرف في أجسادها وأرواحها وفقا لمزاج مالكيهم ورغباتهم وما تقتضيه مصالحهم؛ حيث سنتتبع من خلال هذا المستوى الظاهر من الحدث مصير الأَمَة الجميلة وداد، التي تربّت مند طفولتها في كنف أسرة قرطبية مترفة تسكن بجوار بيت ابن رشد وتربطها به أواصر الصداقة والمعاملة، فلما اشتد عودها وتفتح جمالها واتقدت فتنتها، أحرقت الغيرة قلب سيدتها كلثوم، فتقوّلت فيها كذبا، وأصرت على بيعها في سوق النخاسة، لتغادر مرابع طفولتها، وتنفصل عن الأسرةَ التي شبت في كنفها، ولتفارق الفتى أيمن الذي تربت إلى جانبه وأحبه قلبها.

غير أن هذا الحدث الإنساني، الذي بناه المؤلف بطريقة ميلودرامية، ليس سوى القصة المتخيلة التي نسج المؤلف على خلفيتها صورة لمعاناة ابن رشد، بطل مسرحيته الحقيقي، أثناء محنة حرمانه من حريته، وإلزامه بيته عقابا له بسبب ممارسته الفلسفة، وتهمة المروق من الدين التي ألصقها به بسبب ذلك بعض الفقهاء المتشددين، وتنكر بعض أقرب الناس إليه، وهياج العامة ضده، وإحراق كتبه على يد السلطة الحاكمة آنذاك. وليس من الصعب الانتباه إلى التوازي بين الحكاية المتخيلة

التي ترسمها المسرحية لمحنة العبيد المملوكين، وخلفيتها الثقافية والسياسية التي اكتوى بنارها الفيلسوف المذكور، والتفطن إلى أن الواحدة منهما مرآة للأخرى وتعبير رمزي عنها وحاضن لها. إن اضطهاد الفكر العقلاني الحر في ظل الحكم المطلق حسب ما تقوله المسرحية هو بمثابة السجن، بل العبودية لصاحبه، لاسيما حين يتكالب عليه كل من الحاكم والفقهاء والعامة وحتى بعض الأصدقاء؛ لذلك يقارن بطل المسرحية حَالته أثناء محنته بأوضاع بقية العبيد، وذلك في حوار له مع هيفاء الأَمَة التي تساعده في أشغال مكتبته (المسرحية، 21ـ22):

هيفاء (كامل): يا ليـت كلَّ الناس يربط بينـهم حُـبّ عميقْ

وهمُو سواءَ في الفُروض وهمْ سواءَ الحقوق

والكلّ أحرارٌ ، كما هم يولدون، وَلَا فُرُوقْ

ابن رشد: هيفا، لَكم حُـرَ كمثلي عاش أتعسَ من رقيق

ولو أنه في العين حرّ لا يباع بأيً سوق...

هيفاء: ماذا عنيتَ ؟ أكاد من شَجَني المُجَلِّل لا أفيق

كيف الطليقُ يكون يا مولايَ أتعسَ من وثيق؟

ابن رشد: أوَ مَا غدَا متقلّدا سيف الحِجَا ذاك الطليق؟

ومضى به يغزو الضلالة والغواية والمُروق

ويُقـيمُ شرعَ الله أطهرَ ما يكونُ من الفُسُوق

فإذا بسيف حجاه مُرْهَبٌ المُعادي والصديق

وإذا هما في حربه خصمان في أعتى فريق

وإذا صحـائفه وما أمْـلَى طعـامٌ للـحريق...

هيفاء (طويل): لعلي عرفت الآن ما رمت قولهُ وهل فات هيفا ماله سيدي يَرْمِي؟

عبوديةٌ للفكر تلك

ابن رشد: وإنها لأنكى وأدهى من عبودية الجسم

ورُبّ طليق عاش في الضّيم راتعا ورب وثيق لم يذق حنظل الضيم

وتتساوق الصورتان من جديد في الفصل الثاني من المسرحية حين تتزامن أزمة العبدين وداد وأيمن وعرضهما للبيع في سوق النخاسة مع اشتداد محنة أبي الوليد؛ كما يتزامن عتق نفس العبدين واجتماع شملهما مرة أخرى في الفصل الثالث مع انفراج أزمة المفكر وصدور العفو عنه وإعادة الاعتبار إليه؛ فحين سيحظى أبو الوليد بعفو الملك الموحدي لتنتهي محنته ويستعيد مكانة الاحترام والتقريب، سيسعى هذا الطبيب الفيلسوف بحكمته وحسن تدبيره في عتق الشابين وداد وأيمن من ذُلّ العبودية وجمع شملهما ببعضهما، لتتحقق لهما النهاية السعيدة؛ وبذلك يكون ابن رشد في مسرحية علي الصقلي هو **"آسي الحي"** بكل المعاني، بعلمه وطبه وفكره وسلوكه، وبحدبه على الإنسان وتقديره لقيمة المحبة.

ونصادف، مع تتابع فصول المسرحية ومشاهدها، مراوحة بين تجسيد أو سرد لأحداث القصة الخيالية المذكورة ووصف لوقائع محنة أبي الوليد وأثرها على نفسه وهو في محبسه داخل بيته، تتخلل ذلك وقفات للنقاش وطرح عدد من القضايا الفلسفية والسياسية المتصلة بأسباب ما حل به خلال تلك الفترة الكئيبة وعواقبها الممكنة. ويمكن أن نلمس في تضاعيف بعض هذه الوقفات التحليلية حيرةَ المؤلف ومراوحته بين موقف الشاعر الوطني المعتز بمآثر ملوك بلاده وإنجازاتهم والمدافع عنهم، وموقف المثقف الموضوعي الذي يقدر فكر هذا الرجل الحر ومواقفه الشجاعة، والذي يرفض النكسات الظالمة التي كثيرا ما يتعرض لها المفكرون العقلانيون المستقلون من طرف بعض أصحاب السلطة والنفوذ في مجتمعاتهم.

يضع الشاعر مثلا على لسان ابن رشد حوارا قويا يرفع من أهمية الفلسفة، كما يتضمن هجمة شديدة على خصوم العقل، يعتبر فيه الفلسفة أداة لا يستقيم بدونها البحث في كل العلوم، بما فيها العلوم الدينية نفسها، وهو موقف معروف دافع عنه هذا المفكر في عدد من مؤلفاته (المسرحية، 152):

ابن رشد (كامل): ...لكن أسائلُ من إلى الحقّ انبرى مُستكشِفَهْ

أئذا تفلسف عالمٌ في الديـن قيلَ أتَى سَفَهْ؟

وإذا تمعّن باحثا عن لـؤلؤٍ في مَصدَفَة

لم يضطرب قلمٌ بغير القدحِ فيه ولا شَفَة؟

أرثِي لحالهم ورَضُوا من كلّ علمٍ أَجْوَفَهْ

واللهِ لا سَفَهٌ سِوَى لمن يُعادي الفلسفة

يبني وليـس بطينها يبـني ألا ما أسْخَفَـهْ

وفي مشهد ثان (المسرحية، 48/45) يضع الشاعر على لسان نفس المفكر بعض آرائه في المرأة؛ ونعرف أن أبا الوليد كان يرثي لحال المرأة الأندلسية المحبوسة في البيت من أجل الإنجاب وغير المشاركة في نشاط المدينة؛ كما نعرف أنه يكاد يساوي المرأة في طبيعتها الإنسانية بالرجل في كتابه **تلخيص السياسة لأفلاطون**، إذ لا فرق بين الاثنين في نظره، ويجب أن تنال النساء التنشئة نفسها التي يتلقاها الرجال حتى يستطعن مشاركتهم في معظم الأعمال؛[3] غير أننا نجد مؤلف المسرحية يتصرف بوحي زمانه في الحكم على مقدار كفاءة المرأة ونوعية ما هي قادرة على إتقانه من المهمات، ويخص بالذكر العلم والتعليم، التمريض أثناء الحروب، ثم الغناء:

ابن رشد (كامل): لَكـنّ جميعُ حقوق الرجال أليسوا أشقاءَ إلا قليلا

تبرّزن في كل معترك وما تأتلـين لمجد وصولا

فمن حلقاتِ تَبَثُّ العلوم وتوقظ من كان منا جهولا

إلى غمراتِ بساحِ الوغى وراء الرجال تُعِنَّ الكليلا

إلى حلبات الغناء الشَّجِيَ وأكرِمْ بأصواتكن شَمُولا[4]

ونصادف في المسرحية أيضا مقاطع تعبر عن مواقف سياسية واضحة الدلالة، يعتبر المؤلف فيها أن المحنة التي مر بها ابن رشد كانت نتيجة لسياسة الحكم الفردي المطلق التي نشرت الخوف في نفوس الناس وألجمت ألسنتهم عن قول الحق والدفاع عن أهله، بل وقادت بعض المقربين من أبي الوليد إلى التنكر له خوفا على سلامتهم، كما هيجت العوام عليه ودفعتهم إلى إيذائه في حادثة الصلاة في مسجد قرطبة التي يذكرها مؤرخوه (المسرحية، 74ـ75):

ابن رشد (طويل): تُرَى، أنا حمدونُ اقترفتُ جريمةً؟ وأنيَ عن دين ابنِ آمنةِ أبرا؟

أو أنيَ أَقْضِي بالذي ما قَضَى به وأعرضُ عمّا في الكتاب أتَى ذِكرا؟

[3] ابن رشد، **تلخيص السياسة لأفلاطون**، نقله من الإنگليزية إلى العربية د. حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي (بيروت: دار الطليعة، 1998)، 124ـ126. أو: ابن رشد، **الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله من العبرية إلى العربية: د. أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية كتبها محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، 123ـ126. وهذا الكتاب يعتبره الجابري السبب الأساسي لنكبة ابن رشد.

[4] **المسرحية**، 46ـ47.

حمدون: أنا سيدي أدرَى بما ذُقتَ مُرّهُ وأي شريف لم يذق معك المُرّا؟

ولكنّ سيفا سُلّ فوق رؤوسنا فألجَمَنا والكلّ ذاب له ذُعرا

وما حَزَّ في نفسي كمثل ملبّس ببهتانه المكشوفِ حقّا به أدْرَى

وبالزور أفْتَى حين ظَاهَر حاكما على الزّورِ، من خوفِ به، وله خرّا

وفوق حطامِ الحقّ شَادَ ضلالةً ليرضِيَ جبّارا يسوسُ الورى قهرا...

ولستُ بِشاك أو بباك وإنما فؤادي حديدٌ لا يُفَلُّ ولا يُفرى

ومن كان مثلي لا يخور عزيمة إذا رَكب الأهوالَ أو حُمّل الأصرا...

حمدون: وما كان قول القصر؟

ابن رشد: قولُ مؤيدِ مُسَعّرِ نيرانِ

حمدون: إذن ضاعَفَ الجمرا

ابن رشد: لشرّ أميرِ مستبدٍّ معاندٌ تملّكه استبدادُه العابثُ الأمرا

فأغرق مالاً كلّ من سار خلفه يؤيده في غيّه طالبا أجرا

وأرهق عُسرا من، لِحقٍّ مُحَصْحِصِ ونُصرتِهِ، عاداه يا شرّهُ عسرا

محنة قرطبة، محنة الأندلس...:

وفي هذا السياق نفسه وفي لحظة تأمل تنصرف نفس ابن رشد إلى نوع من الأسى الشفيف على مصير مدينته، بل على كل الأندلس العربية، من الأهوال التي تترصدها؛ فكأنه كان "يتنبأ بمصير قرطبة التي ستضيع بعد أقل من أربعين سنة على وفاته"؛[5] ويتجلى ذلك في مطلع الفصل الثاني:

ابن رشد: (وحيدا في مرصده الفلكي) (كامل)

ماذا بقرطبةِ جرى حتى نفى عنها الكرى

قلبي يحدثني بشرَ مستطيرِ أحمرا

[5] الصقلي، **آسي الحي**، مقدمة محمد بنشريفة، 10.

سيعيث في الأرض الحرا م غدا فسادا منكرا

سيروّع البلد الذي بالأمن كان مدثرا

رباه ماذا لي بدا؟ ماذا أرى ماذا أرى

الليل يزحف حالكا يطوي المدائن والقرى

ياتي على النور الذي بالأمس كان منشّرا

يغتال، يسفك، يستبيح يحل موثوق العرى...

غير أننا نجد الشاعر في مجموعة من المشاهد الأخرى يلتمس الأعذار ليعقوب المنصور، ويُعلّل غضبته على ابن رشد تارة بالغيرة والحسد اللّذَين دفعا منافسيه وبعض الفقهاء المتعصبين من رجال عصره إلى الكيد والدسيسة له لدى الملك الموحدي (ص. 65ـ67)؛ كما يعللها تارة أخرى بظروف الاستعداد لمعركة الأرك، وحاجة الدولة إلى العامة من الشعب لتعزيز قوام الجيش ومواجهة العدو المسيحي الكثير العدد؛ والعامةُ بطبيعتهم خصوم في نظره لرموز العبقرية، وأكثرُ مطاوعة وانسياقا وراء دعاة الجمود والتقليد والحجر على الفكر؛ وهم بذلك لا يجنون على العلم والفكر وحدهما، ولكنهم يجنون أيضا على الحاكم نفسه ويقودونه إلى سبل الخطأ والتجهيـل (ص. 138):

وداد: لا رعَى ربّك فينا شرّ دهْـمَاء غَوِيَّةْ

زعزعت قاعدة الفكر وقد كانت قويّةْ

هيفاء: وعلى العلم جنت جهلا وأعظِـم بالجنية

وداد: بل على الحُكم الذي كانت له خير مَطِيّة

إذ أرته شرّ خصمٍ في رمـوز العبقرية

وتضيف نفس المشاهد (المسرحية، 139ـ140) أن الحرب حين انتهت، وضمن يعقوب المنصور الفوز فيها على أعدائه المسيحيين، لم يعد في حاجة لمجاراة العامة في حملتهم على ممارسة الفلسفة، فانقلب سُخْطُهُ رضا على ابن رشد وتحولت مكانة هذا الأخير لديه إلى مقام التقريب:

وداد (وافر): وكيف الحال من فرط احترام وتعظيم إلى العكس استحالا ؟

لكسب رضا السّـواد ؟

هيفاء : غدا كفرضِ تملّقُهُم

وداد : متى ذا؟

هيفاء : يوم مـالا

بيعقوبَ القرارُ لخوض حربٍ عليه أن يُعِدَّ لها الرجالا

وهُمْ حربٌ على فكر ابنِ رشدِ وفلسفةِ سناها منه لالا

وداد: فأشقاه انتقاداً واضطهاداً

هيفاء: لِيُسْعدهم

وداد: تُراه بذاك نالامناهُ منهمو؟

هيفاء: من ذا سواهُم به في الحرب قد كسِب المجالا؟

وها هو إذ قضى وطرا عظيما بِهِـم فيما أراد وقَرّ بالا

تغمّد بالرضا من كان سُخطا، لأجلهمو، عليه أشدّ حالا

ولست أرى بحضرته ابنَ رشدِ غدا إلا كأمسِ رَبَا جلالا

وتشير المصادر التاريخية إلى أن محنة ابن رشد قد حدثت بعد انتهاء معركة الأرك بحوالي سنتين، وليس قبلها أو أثناءها كما ورد في المسرحية؛ ونحن نعرف أن من حق مؤلف العمل الإبداعي أن يتصرف في بعض أحداث التاريخ بالطريقة التي تخدم قصته والرأي الذي يعبر عنه فيها، ولكن التنبيه إلى هذا الأمر نافع على كل حال لمعرفة زاوية النظر التبريرية التي ينطلق منها الشاعر. وباستثناء هذا التصرف في الرواية التاريخية فإن هذا الموقف ليس بعيدا مثلا عن رأي عبد الرحمن بدوي الذي يقول عن المنصور في كتابه **موسوعة الفلسفة**: "لعله فعل ذلك ابتغاء ترضية الفقهاء والعامة في ذلك الوقت لأسباب سياسية، وكان ذلك في وقت اشتد فيه الصراع بينه وبين الإسبان النصارى، وهي ظاهرة كثيرا ما نشاهدها في أحوال الحكام حين يشتد عليهم الأمر مع الأعداء، فيتملقون أهواء الفقهاء والعامة".[6]

[6] عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج 1 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984)، 23.

ولا شك أن التطرق إلى محنة ابن رشد ودلالاتها الثقافية والسياسية موضوع دقيق للغاية بحيث تعددت حوله روايات المؤرخين القدماء دون أن تصرح بما يمور في أعماقه، وهو يشكل لذلك قضية محرجة لمن يريد الخوض فيها من المثقفين العرب والمسلمين على الخصوص؛ ولم يتناولها حسب ما نعرفه أي مؤلف مسرحي قبل علي الصقلي؛ وربما كان ذلك بسبب الإحراج المذكور، وربما أيضا بسبب عدم توفر الدراسات العلمية الوافية والمتعمقة عن هذا الفيلسوف في السابق. ودوافع الشاعر لتناول موضوع محنة ابن رشد في تلك الفترة كثيرة بدون شك، نذكر من بينها حسب رأينا:

1. انتعاش الدراسات الرشدية في الجامعة المغربية منذ ثمانينات القرن الماضي، وهي فترة يعتبرها بعض المؤلفين بمثابة محاولة استرجاع لابن رشد باعتباره فيلسوف الغرب الإسلامي، بعد أن كان معظم أصول تراثه باللغة العربية قد طالها الإهمال والنسيان حتى ضاعت نسخه المخطوطة، وأصبح من الضروري لمن يريد الاطلاع على مؤلفاته ودراسة تفاصيل مشروعه الفكري وعلاقته بحياته وعصره العودة إلى ترجمات تلك المؤلفات في لغات أخرى؛ وهي مهمة اضطلعت بها نخبة من الباحثين كان في طليعتهم جمال الدين العلوي ومحمد عابد الجابري... وكان من مميزات هذه الفترة أيضا محاولة العودة مع ابن رشد إلى العقلانية المفقودة، والتكفير عن الأخطاء المقترفة في حق حرية الفكر وفي حق الفلسفة في البلاد العربية منذ نهاية عصور ازدهار حضارة هذه البلاد. كما كان من مميزات هذه الفترة أخيرا قوة الحوار السياسي بين المثقفين ونضج النقاش الفكري حول التراث ومتطلبات العصر، وحول علاقة المثقف العربي بالسلطة وأشكال تفاعله الإيجابي مع مجتمعه، بحيث أسفر هذا النقاش في صدور مجموعة من الكتب الهامة في هذا الموضوع كان لعدد منها صلة بابن رشد.[7]

2. تنامي نشاط الحركات السياسية والدينية الأصولية في كل دول العالم الإسلامي، ومجابهتها من طرف عدد من التنظيمات السياسية والمثقفين المدافعين عن العقل لاعتبارهم هذه الحركات مناهضة للحريات الاجتماعية ولموضوعية التفكير العلمي وعقلانية الاختيار، وداعمة للتقليد وناصرة للحكم المطلق؛ وتجلت تلك المجابهة أيضا في ظهور بعض الأعمال الإبداعية المشهورة، نشير منها مثلا إلى مسرحية

[7] نذكر من بينها : محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995)؛ محمد عابد الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر: دراسة ونصوص** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)؛ **ابن رشد، الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله من العبرية إلى العربية د. أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية بقلم محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998).

"**كتاب الإمتاع والمؤانسة**" عن أبي حيان التوحيدي (1983) التي كتبها وأخرجها الطيب الصديقي بتمويل من دار ثقافات العالم بباريس؛ كما نشير منها أيضا إلى فيلم "**المصير**" (1997) عن محنة ابن رشد الذي أخرجه يوسف شاهين وأنتجه بتعاون مع القناة التلفزيونية الفرنسية الثانية؛ وهما عملان يتناولان معا أزمة العلاقة بين المثقف والسلطة السياسية في التاريخ العربي حين يستند فيها الحكام إلى دعم يقدمه غلاة رجال الدين الذين يهيجون عامة الشعب ويحرضون السلطة على رموز المعرفة والفكر.

وقد كان موقف الفنانَيْن المذكورَيْن (الصديقي وشاهين) واضحا في مهاجمة السلطة المطلقة والفقهاء المتشددين وتحميلهم مسؤولية التنقيص من قيمة التفكير والعلم خلال فترات معينة من التاريخ العربي الإسلامي. ولا يتجلى مثل هذا الوضوح في مسرحية علي الصقلي، كما لا يتجلى في آراء عدد من دارسي ابن رشد الآخرين الذين يلتمسون الأعذار للمنصور الموحدي، بحكم الاحترام الذي نكنه في المغرب وفي بقية البلاد الإسلامية لهذا الملك، بطل معركة الأرك الذي اتبع سبل الزهد، وأحاط نفسه (بالصالحين)، وأصدر منشورا يمنع الاشتغال بالفلسفة، وأمر بالحجر على حرية أبي الوليد بن رشد كما أمر بإحراق كتبه.

البنية الخارجية

1. القصيدة الدرامية: مسرحية **"آسي الحي"** عبارة عن قصيدة درامية طويلة تتكون من ثلاثة فصول، ومن 1873 بيت شعري عمودي، استعمل فيها الشاعر بنسب متفاوتة اثني عشر (12) بحرا عروضيا خليليا بأشكال تارة تامة، وتارة مجزوءة أو مشطورة؛ وهذه البحور، حسب ترتيب ورودها في النص، هي: الطويل، والمتقارب، والبسيط، والرمل، والكامل، والرجز، والخفيف، والمجتث، والوافر، والهزج، والمنسرح، والمضارع؛ ولم يستعمل النص، حسب الإحصاء الذي قمنا به، البحور الأربعة الباقية وهي المديد، والسريع، والمقتضب، والمتدارك. وفي هذا الاستعمال بدون شك إحاطة واسعة بالطاقات الموسيقية للشعر العربي العمودي، مما يدل على تمكن الشاعر من آلته الموسيقية وأداته الشعرية العريقة، ولكنه يدل في نفس الوقت على الرغبة في ركوب الصعب وإركابه لقارئ هذا النص أو الراغب في تجسيده على خشبة المسرح، وهو تحد لم يعد يركبه المسرحيون وجمهورهم - حسب ملاحظتنا - منذ زمن غير قصير.

وقد وظف علي الصقلي الأبيات الشعرية العربية داخل الحوار المسرحي بالطريقة التي ابتكرها الشاعر المصري أحمد شوقي في مسرحياته، وجعلها على غرار الشعر الدرامي الكلاسيكي في أوربا؛ أي جعلها تحرص، عند استعمال كل واحد من البحور الشعرية، على توخي احترام حجم كل بيت وشروط وزنه وقافيته، مع إمكانية تجزيء البيت الواحد - حين يقتضى الحوار السريع ذلک - إلى جمل قصيرة يتبادلها عدد من المتحاورين.

ثم إن الأسلوب اللغوي المستعمل في المسرحية يتسم بالجزالة والولع بالألفاظ والتعبيرات العربية القديمة التي يعتبر بعض منها من قبيل المهجور؛ بالإضافة إلى توفر "خاصية الولع بالنّفَس الحكمي الذي يطبع الشعر العربي الأصيل، والذي يجيد الشاعر توظيفه... ومثل هذا النظم العفوي لا يتيسر إلا لمن اكتسب سليقة الشعر القديم" كما يقول محمد بنشريفة في مقدمة مسرحية أخرى لنفس الشاعر.[8]

وإذا كانت الغنائية التهمةَ الرئيسية التي وجهت وما تزال توجه إلى الشعر المسرحي لدى كل آداب الأمم منذ الإغريق حتى يومنا هذا، فإنها تعتبر - حين يحسن استعمالها - من بين المزايا الجمالية التي تحلّي نفس ذلک الشعر؛ على شرط ألا يفرط الشاعر في الوظيفة الأخرى لفنه التي هي الوظيفة الدرامية، أو يفقد نصه التوازن بين الوظيفتين. إن المسرح، في مفهومه الدرامي، باعتباره من الفنون الحكائية لا بد أن يكون حافلا بالأساس بالسرد والتوتر والتشويق والتطور وحسن الخاتمة، فهي كلها عصب الحكاية وأداتها لشد انتباه المُشاهد وتحفيزه لتتبع تطور المواقف وتشويقه لمعرفة بقية الأحداث وكيفية انفراج الأزمات واستخراج العبرة منها، ولكن كل هذه الصفات لا تلغي قابلية المتعة الأدبية التي توفرها العبارة الشاعرية الجميلة.

ومن المؤكد أن المسرح في البلاد العربية، بل وفي كل بلاد العالم، لم يعد يبحث اليوم عن نصوص درامية تتسم بمثل هذه الصفات الأدبية والغنائية التي ميزت كثيرا من الإبداعات السالفة؛ وهذا ما يفسر جزئيا سبب عدم وصول نصوص هذا الشاعر بين محترفي الفن المسرحي اليوم.

2. الفصول وأمكنة الحدث: قسم الشاعر مسرحيته إلى ثلاثة فصول متفاوتة الطول، يتكون أولها من 57 صفحة، والثاني من 64 صفحة، والثالث من 76 صفحة. ويدور كل فصل في مكان أساسي معين من بيت ابن رشد في قرطبة، الأول في مكتبه،

[8] علي الصقلي، **الفتح الأكبر**، مقدمة بقلم محمد بنشريفة (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1986)، 7.

والثاني في مرصده الفلكي، والثالث في قاعة تجاربه العلمية والطبية؛ وهي أمكنة يقصد بها بدون شك تمجيد هذه الشخصية بذكر تعدد اهتماماتها العلمية والفكرية، علاوة على جعلها الحدث دوما قريبا من أبي الوليد ودائرا في نطاقه.

ويظهر من اختيار هذه الأمكنة أن الشاعر متشبع بتقنية المنظر الواحد الذي لا يتغير طيلة كل فصل، وهي تقنية تقليدية التزمها في عدد من مسرحياته السابقة التي اطلعنا عليها؛ ولكن هذا الإحساس يتبدد نوعا ما حين نجده ينوّع في بعض الأمكنة باللجوء إلى تقنية حديثة نسبيا ازدهرت مع دخول الإنارة التعبيرية إلى المسرح، وهي إطفاء الضوء على المنظر الأساسي، واشتعال الإنارة الجانبية على مشهد خارجي يجسد حدثا مسترجعا أو منقولا إلى ابن رشد وبالتالي إلى القارئ والمشاهد، مما يعطي مجالا أكبر للتشخيص على حساب السرد، كما يخلق نوعا من التشابك والتكامل بين خيوط الحكاية وهي تتجسد أمام المتفرج.

نمثل لهذا التنويع بالمشهد 4 من الفصل الأول من المسرحية (ص. 29ـ39) الذي ينقلنا إلى جلسة طرب وغناء هنيئة بين الشبان تحت الأدواح في حديقة قرطبية.

وكذا المشهدان 2 و 3 من الفصل الثاني (ص. 80ـ98) اللذان ينقلان حوارا عائليا حادا يجري بين جار ابن رشد وزوجته داخل إحدى غرف بيتهما، ينمو ليتقرر خلاله مصير الجارية وداد والغلام أيمن.

ثم المشهد 4 من نفس الفصل الثاني (ص. 102ـ132) الذي يجسد وقائع بيع الجارية والغلام في سوق النخاسة.

وعدا هذه المشاهد الخارجية الثلاثة فإن كل مشاهد المسرحية الأخرى تدور داخل الفضاءات الثلاثة الأخرى المذكورة من بيت ابن رشد.

3. بنية الفرجة الدرامية: ليست هذه المسرحية مجرد مرافعة تهدف إلى الدفاع عن أبي الوليد ابن رشد وإبراز مظاهر رفعة شأنه الفكري والإنساني، مع سوق الأعذار التي تبرر ما حل به وبالفلسفة عامة على يد السلطان المنصور الموحدي؛ ولكنها نص يحتوي أيضا على عدد من المقومات الدرامية الضرورية التي تضمن الاندماج في الموضوع، والتدرج في الحكي، والتشويق، وتهيئ الخاتمة السعيدة، إلى جانب احتوائه على بعض مشاهد الفرجة التي تريح العين والنفس.

أ. الموقف التمهيدي: يستهل الشاعر الفصل الأول من مسرحيته بمناجاة على لسان (هيفاء)، وهي إحدى الإماء العاملات في بيت ابن رشد وأم الجارية الشابة

(وداد)، التي يتهددها قرار الاجتثاث من بين أهلها والبيع في سوق النخاسة، بحيث يسمع ابن رشد شكواها بدون أن تراه، ويتعاطف ضمنيا مع مأساتها؛ وتصور هذه المناجاة في حضرة ابن رشد وضعية درامية تمهيدية، حين تشد انتباهه فإنها تمهد لردود فعله اللاحقة التي ستتطور نحوها الحكاية. وتتجسد في هذه المناجاة إحدى خصوصيات الشعر الدرامي الذي لا يصور وضعية ساكنة بقدر ما يحمل من التوتر ما يهيّئ لما سيحدث لاحقا، ويشوق القارئ للتطلع إلى معرفته (المسرحية، ص. 13-14):

هيفاء (طويل): إلهيَ يا من يكشف الظلمَ وجهُه وبالعدل لم ينفك، مُذْ كان، قاضيا

ومَـن كلُّنا، نحن الأنامُ، عبادُه سواء لـديه سـادة ومـوالـيـا

إليک أنا وجهت وجهيَ ليس لي خلافَک مرجُـوّ يُحِقّ رجائيا

ودادُ ابنتي ضاقت بها الأرض، بل غدت ترى الأرض قفرا حولها متراميا

ومن زفرة حرّى إلى شرّ أنّة إلى عبراتِ يَنْهَمِرْنَ سواقيا

وما كان مِـنْ آمالها رثّ حبلُه وأضحى سرابا باهتا متلاشيا

وما وجدت يا ربّ من ذلِّ رقّها مُعزّا لها، وهي الرقيقةُ، حانيا

يكفكف ما ينهلُّ من عبراتها ويغرس في أعماقها الحب زاهيا

إلهي لها كن ولا تكلها لمن بها إلـهيَ يُزْرِي حاقدا مُتَجَافِـيا

ب. النمو الدرامي: يتطور الحدث الدرامي في المسرحية بواسطة بعض المشاهد التي تظهر فيها الأزمة ويحتدم الصراع، نذكر كمثال على ذلك المشهد 2 من الفصل الثاني حيث يحتد الجدل بين كلثوم جارة ابن رشد التي تصر على الاتهامات التي تكيلها إلى الجارية وداد وتتشبث بضرورة بيعها على يد النخاس، وزوجها حمدون الذي يهدئ زوجته ويدافع عن الجارية مما يدفع الزوجة إلى الثورة في وجه زوجها، ثم لا تفتأ أن تتهمه بالتصابي والضعف أمام جمال الجارية والطمع فيها:

كلثوم (بسيط): بالله حمدونُ ما هذا؟ أكاد أرى فؤادَک الشيخَ أصْبَتْه الشُّقَيْراءَ

فرحت تنسج، يا هذا، لها حُلَلا ما إن بها ازينّت من قبلُ حسناءَ

كأنما لم تَلِـد أنثى لهـا مثلا خُلُقٌ تنـزَّهَ ما شابَتْـه فحـشاءَ

فهل أشم من الإطراء رائحة تِشي بشيخ تصابى داؤُه داءَ؟

وهذا المشهد طويل ومتوتر يصبح مصير هذه الأسرة خلاله مهددا بالتشتت، حينئذ لا ينفع الرجلَ أمام موقف زوجته المتعنت إلا الإذعان لطلبها والموافقة على بيع المملوكين.

د. الفرجة الدرامية: لا تخلو مسرحية **"آسي الحي"** من المشاهد القابلة لخلق ألوان من الفرجة الحية والمتنوعة فوق الخشبة. ويمكن الإشارة في هذا الصدد مثلا إلى المشهد 4 من الفصل الأول (ص. 29ـ39) الذي يصور جلسة طرب وغناء هنيئة تحت الأدواح في حديقة قرطبية بطلها الغلام أيمن الذي يشدو وسط إعجاب حلقة من الشباب. كما يمكن الإشارة إلى المشهد 4 من الفصل الثاني (ص. 102ـ132) الذي يصور سوق النخاسة الحافل بحركة الزبناء ونشاط النخاسين وفصاحتهم في عرض سلعتهم البشرية وإطرائها:

نسيم (كامل): مَنْ مِنْكُمُو يُمسي السّـعيد فـي بيته مَلَك فريدْ؟

يوسف: ثمن الجمال، ولو قناطيرُ الحُلَى ذهبا، زهيـدْ

نسيم: مَنْ مِنْكُمُو يا مشترين ودادَ، من يعطي المزيد؟

يوسف: من ذا سيوقد خير مصـــــــباحٍ بمـرقده الجديد؟

نسيم: بودادَ أجمـلِ غـادةٍ نجمٌ تفـرّدَ بين غيـد؟

فتنافسوا

يوسف: وتسابقوا إنّا لكم خيرا نريد

خاتمة: إن الملاحظة التي يمكن أن توجه إلى عمل الشاعر علي الصقلي، وربما كانت السبب الذي جعل مسرحياته عامة لا تقدم فوق الخشبة، هي بناؤها التقليدي الرصين والمحافظ ، في عصرٍ تعددت فيه دعوات الحداثة، وجرب الشعراء قبله في المسرح صيغا متعددة تطال كلا من الشعر العمودي والشعر الحر وقصيدة النثر أو

المزج بين بعضها، بل وفقد فيها الشعر عامة مكانته على المسرح لفائدة النثر، قبل أن يفقدها هذا الأخير بدوره لفائدة غلبة التعبير الحركي والتقنيات السمعية والبصرية الجديدة التي غزت فضاء الثقافة والفضاء العام واستحوذت على عقول الناس وامتلكت أذواقهم.

وليس هذا النوع من الدراما المكتوبة بالشعر العمودي جديدا في المغرب، فقد ظهرت نماذجه الأولى في مطلع خمسينات القرن الماضي، وكان من أوائل شعرائه أحمد عبد السلام البقالي الذي أصدر "**مصرع الخلخالي**" بتطوان سنة 1950؛ وعلال الهاشمي الخياري الذي أصدر "**ظلان**" سنة 1951، ثم أصدر "**ربة شاعر**" سنة 1952 في مجلة **رسالة المغرب** قبل طبعها في كتاب عدة مرات؛ وأبو بكر اللمتوني الذي أصدر "**بقيت وحدي**" بالرباط سنة 1962... ورغم أن بعض هذه الأعمال قد عرفت نجاحا أدبيا لا ينكر فإنها جميعها لم تحقق أي حضور فني حقيقي فوق خشبة المسرح.

ونعتقد أن عدم عرض هذه الأعمال على خشبة المسرح اليوم لا يضيرها كثيرا، إذا كانت تحمل نوعا آخر من القيمة الأدبية والفكرية، لذلك نستطيع القول بأن مسرحية "**آسي الحي**" تشكل واحدا من النصوص الجديدة التي تغني خزانتنا الأدبية حين تتناول قضية كبيرة تهم وجدان وتاريخ بلادنا بل وكل هذا الجزء من العالم؛ كما أنها، من جهة أخرى، أتت لتزيد في ملء فجوة بارزة في أدب البلاد، ولتثبت أن القصيدة العمودية المغربية قادرة على التعبير الدرامي مثل قدرتها على غيره من أنواع التعبير الأدبي الأخرى.

قـــراءات

مجلة المناهل، العدد 100 (خريف/شتاء 2020) : 433-468

قراءة موسيقية في كتاب المسلك السهل لِلصُّغَيِّر الإفراني
دراسة وتحقيق

عبد العزيز ابن عبد الجليل
عضو المجمع العربي للموسيقا

مدخل

كثيرا ما تطالع الباحث المهتم بالنظر في الموسيقا المغربية مصادر لم تؤلف أساسا في موضوع الموسيقا، غير أنها تحتوي على إفادات تفتح أمام الباحث آفاقا فسيحة للكشف عن بعض قضايا الموسيقا المغربية، أو تعرض لمسائل أغفلت ذكرها المصادر الموضوعية، أو قصرت في شرحها وتوضيحها، وما إلى ذلك من أخبار تعرف بأعلام الموسيقا وأدواتها وفضاءات ممارستها.

وتندرج تحت هذا الصنف كتب التاريخ العام، والأدب، وتراجم الأعلام، وكذا كتب الرحلات، والفقه، ومدونات النوازل والفتاوى الفقهية، والكنانيش، ووثائق الحوالات الحبسية، والرسائل الإخوانية، والأشعار، فضلا عن التآليف الموسوعية التي تعج بالإفادات في مختلف ميادين المعرفة.

وتتوخى هذه الدراسة الوقوف عند كتاب دأب المثقفون على تصنيفه ضمن المؤلفات العنية بالأدب، هو **المسلك السهل في توشيح ابن سهل** للأديب والمؤرخ محمد الصّغَيِّر الإفراني، وذلك بغرض استخلاص ما يحويه من إفادات متعددة لها صلة بالغناء، فتنقل أخبار أرباب الموسيقا ومسامراتهم الفنية، وترقى أحيانا إلى ملامسة الجوانب النظرية لعلم الموسيقا.

وقبل الخوض في تبيان ما حواه كتاب المسلك نمهد للدراسة بفقرة للتعريف بمؤلفه.

هو محمد بن الحاج محمد بن عبد الله الإفراني المراكشي الملقب بالصّغَير. ولد بمراكش في حدود عام 1080هـ حسبما ذكره الحوات في ترجمته،[1] ويقابلها بالحساب الميلادي 1726م.

نسبه أغلب مترجميه إلى قبيلة بني يفرن الأمازيغية في جنوبي المغرب الأقصى. وقد كانت بداية دراسته بمسقط رأسه على جماعة من الأعيان كالشيخ أحمد بن علي المنداسي المراكشي، ثم ارتحل لطلب العلم بفاسٍ في جامع القرويين حيث أخذ عن عدد من كبار العلماء، من أمثال: أحمد بن عبد الحي الحلبي، ومحمد بن عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي. وبعدما أنهى الإفراني دراسته بفاس سنة (1130هـ/1717م)، عاد إلى مسقط رأسه حيث أخذ في تدريس العلوم الإسلامية من تفسير وحديث وفقه، إلى جانب اضطلاعه بالإمامةً والخطبةً في مسجد ابن يوسف. وقد احتذى في تدريسه بمذهب أبي علي اليوسي الآخذ بمبدأ الاجتهاد والعمل بالرأي، متنكبا نهج فقهاء عهده بمراكش ممن كانوا يتمسكون بالمحافظة والوقوف عند حدود ما انتهى إليه الفقهاء المتأخرون، فكان سلوكه هذا أول مواجهة بينه وبين الفقهاء.

وتذهب بعض المصادر التاريخية إلى القول بأنه التحق بعمل الكتابة في حاشية السلطان مولاي إسماعيل (1082-1139هـ/1672-1727م)، وهو ما يفسر قيامه بتأليف كتاب في ذكر مناقبه؛ والقصد إلى كتاب "روضة التعريف بمفاخر مولانا إسماعيل بن الشريف".

وقد شهد له أكثر من واحد بضلوعه في المجال العلمي مؤلفا ومدرسا. يقول شاعر العهد السليماني سليمان الحوات: "وله تآليف عديدة، جامعة لفرائد الفوائد المفيدة، ومنها – وهو أول ما ألف – **المسلك السهل في شرح توشيح ابن سهل**، وهو وحده يدل على قوة عارضته، وامتداد باعه". ويقول عبد الله گنون في كتابه **النبوغ المغربي**: "العلامة صاحب المنن على التاريخ المغربي والأدب".[2]

وبعد حياة حافلة بالعطاء توفي بمراكش. وقد وقع الاختلاف في تاريخ وفاته، فذهب عبد الله گنون نقلا عن الحوات إلى أن ذلک كان في حدود سنة 1140هـ فيما ذهبت مصادر أخرى إلى أن حياته امتدت حتى سنة 1151هـ/1738م أو 1153هـ/1744م.

[1] سليمان الحوات، **البدور الضاوية في التعريف بالسادات أهل الزاوية الدلائية**، مخطوط المكتبة الوطنية، رقم 162 د.

[2] عبد الله گنون، **النبوغ المغربي في الأدب العربي**، الجزء 1 (الدار البيضاء-بيروت: مكتبة الرشاد ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، 1961)، 288.

مؤلفاته

تنوعت مجالات المؤلفات التي وضعها الإفراني بتنوع المعارف التي اكتسبها من خلال ما تلقاه من أفواه شيوخ العلم بمراكش وفاس، وبفضل اطلاعه الواسع على ما كانت تحفل به خزانة ابن يوسف بمراكش من كتب في اللغة والأدب والتاريخ، وأخرى في الفقه والحديث والتفسير والتصوف أو في الرياضيات والفلك.

ويتبين من خلال استقصاء مؤلفاته التي تتجاوز العشرة أن أجدر ما يجوز أن ينعت به أنه كان مؤرخا نسابة، وأديبا بليغا، وإن كانت له جولات في ميدان الفقه وتفسير القرآن وصحيح الإمام البخاري.

وسوف يتجه اهتمامنا في هذه الدراسة إلى استنطاق كتاب **المسلك السهل في توشيح ابن سهل**، في محاولة لمعرفة ما أودعه في ثناياه من معلومات وإشارات تتعلق بالموسيقا والغناء وفضاءات ممارستهما خلال الفترات الأولى من حكم الشرفاء العلويين.

على أننا – رغبة في تجلية حفاوة الإفراني بأخبار الموسيقا – نوطئ لذلك بإطلالة سريعة على كتاب **نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي** الذي أرخ فيه للدولة السعدية وصدر الدولة العلوية.[3]

تعكس بعض فصول هذا الكتاب تعلق الإفراني بالموسيقا وشغفه بسرد أخبارها، ويبدو هذا من خلال ذكره بعض الأحداث التي كان لها تأثير ما في تطور الحركة الموسيقية بالمغرب؛ فيوافينا بمعلومات قيمة عن الوضع الموسيقا على عهد الأشراف السعديين، ويشير إلى بعض التقاليد والأنظمة الأجنبية التي تسربت إلى المغرب، من قبيل تأسيس الجوقة النحاسية التي اتخذها المنصور السعدي من شارات ملكه.

يقول الإفراني في وصف موكب السلطان: "وأمامه الطبل العظيم الذي يسمع دويه من مسافة بعيدة، ومن خلفه الطبول الأخرى، معها الغيطات يتولى النفخ فيها قوم من العجم... فتنبعث منها أصوات وتلاحين لا تحرك الطبع ولا تبعثه على شيء سوى الحرب، فإنها تشجع الخيل وتقوي جأش الخائف، حكمة فيلسوفية، وهناك مزامير أخرى وجعاب طوال صفرية على مقدار النفير تسمى الطرنبطة، مما أحدثه أيضا في دولته وزادت به فخامة وضخامة".

[3] توجد نسخة من طبعته الحجرية بخزانة الجامع الكبير بمكناس تحت رقم 1337م، ومن نسخه الخطية في الخزانة الحسنية الأرقام 158 و343 و844. حققه عبد اللطيف الشاذلي (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1319 هـ/1998م).

والإفراني هنا يلتقي مع مؤرخ الدولة السعدية عبد العزيز الفشتالي المتوفى عام 1031هـ في كتابه **مناهل الصفا في أخبار الملوك الشرفا**، فينقل عنه وصفه لموكب أحمد المنصور السعدي، نقلا يكاد يكون تاما لولا ما ناب النص الأصلي من بعض التغيير من قبيل تأخير فقرات وتقديم أخرى.

ولبيان وجوه الفرق بين النصين نورد النص الأصلي كما أنشأه الفشتالي وهو بصدد وصف موكب المنصور إذ قال: "وأمامه الطبل العظيم الذي دوى صوته على البعد، ومن خلفه الطبول الأخرى التي تقرع مع المزامير المعروفة بالغيطات (واحدتها غيطة) يتولى النفخ فيها قوم من العجم أساتيذ يتعلمونها، تنبعث منها أصوات وتلاحين لا تحرك سوى الطبع ولا تبعثه على شيء سوى الحرب، فإنها تشجع الخيل وتقوي جأش الخائف حكمة فيلسوفية.. ومزامير أخرى، وجعاب طوال صفرية على مقدار النفير تسمى الطرنبات، مما أحدثه أمير المومنين أيضا في دولته وزادت به دولته على غيرها فخما وضخامة".[4]

وفي وسعنا أن نستشف من عبارة الإفراني، وقبلها بزمن قصير عبارة الفشتالي، ما من شأنه أن يؤكد حقيقة تاريخية ذات أهمية قصوى من الناحية الفنية، وهي انفتاح مغرب القرن السادس عشر على مؤثرات فنية أوروبية بتبنيه نظام وطقوس الموسيقا العسكرية، وهي مؤثرات نعتقد أنها انحدرت إلى المغرب من الجزيرة الإيبيرية، مثلما تسربت إليه في رفقة الحملات العسكرية، ومن وراء الأسلاك الشائكة والأسوار السامقة التي تحصن معسكرات الجنود الإسبان والبرتغاليين في المواقع التي كانوا يحتلونها عبر الشريط الساحلي للأبيض المتوسط والمحيط الأطلسي. ومع تبنى نظام الجوقة العسكرية، فقد استقدم ملوك الدولة الحاكمة الآلات النحاسية المستخدمة فيها من قبيل البوق Cor، والترومبا (Trompette)، والترومبون (Trombonne)، والكورنيط (Cornette)، والكاسات المعدنية (Cymbale)، وأوكلوا النفخ في هذه الآلات إلى قوم من العجم، وكانت الألحان والأصوات التي تنبعث منها، هي أيضا عجمية.

كتاب المسلك السهل في شرح توشيح ابن سهل

[4] عبد العزيز الفشتالي، **مناهل الصفا في أخبار الملوك الشرفا**، تحقيق عبد الكريم كريم (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ت.) 204.

كانت عناية الإفراني بالأدب في صدارة الاهتمامات التي شغلته. وهي عناية جعلت منه نموذجا للعالِمَ المثقفَ الذي ملأت نفسَه شحنةٌ وجدانية بعيدة الغور في أعماقه، فتحت لقلمه السبيل واسعا لارتياد مجالات من الأدب كان العلماء يومئذ، ولاسيما الفقهاء ودعاة التزمت والتقليد، يتهيبون من الخوض فيها، فراحوا - تحت وطأة هذه الهيبة - يحتجون بأنها مجالات مرتادوها ممن ركبوا سبيل الانحراف الخلقي وحادوا عن الجادة.

ولقد وجد صاحبنا في الأدب الأندلسي مجالا خصبا لتفجير شحناته الوجدانية، فأقبل - في البدء - على دراسة الآثار التراثية من قبيل ما ألفه ابن سعيد وابن خلدون وابن الخطيب والمقري، ثم كلل جهده في هذا المضمار بالانكباب على شرح نص شعري يوشك أن يختزل سائر خصوصيات الأدب الأندلسي هو موشحة ابن سهل الغزلية التي مطلعها: [رمل محذوف]

هل درى ظبيَ الحمى أن قد حَمى   قلبَ صبّ حَلّهُ عن مَكنس

ليجعل منه قوام كتابه **المسلك السهل في شرح توشيح ابن سهل**، فكان ذلك أول عمل دشن به جهوده في ميدان التأليف.[5]

يعتبر الكتاب أول عمل ينجزه الإفراني في مجال التصنيف وهو ما يزال في أبان الحداثة، وقد انتهى من تأليفه في أول رجب سنة 1128هـ بالمدرسة الرشيدية بفاس، وهو طالب في العشرين من عمره وفق ما جاء في خاتمة الكتاب حيث قال وهو بصدد الاعتذار عما قد يكون فيه من خطأ أو تقصير: "ما أنا إلا كالجبان يحاول أن يكون أسد العرين؛ وما عسى أن يقوله ابن العشرين".[6]

ومن خلال ما بثه المؤلف في ثنايا هذا الكتاب سيكون في وسع القارئ المتمحص أن يستجلي مدى ولع مؤلفه وتعلقه بالأدب الأندلسي، وعمق إدراكه لطبيعته، ونجاعة وظيفته في مجتمع عرف بالانفتاح الفكري. والإفراني إذ يقبل على

[5] في الخزانة الحسنية عدة نسخ خطية منها: الأرقام 39ـ46ـ207. وقد طبع على الحجر سنة 1324هـ بذمة الفقيه محمد بن قاسم البادسي، وتصحيح الفقيه سيدي أحمد بن العباس. وهو في نسخ منها بخزانة الجامع الكبير بمكناس نسخة تحت رقم 2176 م، وأخرى بمكتبة آل سعود بالدار البيضاء تحت رقم 124316. وقد تم إصدار الكتاب عام 1418هـ/1997م ضمن منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بتحقيق وتقديم الأستاذ محمد العمري. وتحتوي النسخة الحجرية على 25 ملزمة (×8 صفحات) ترفع عدد الصفحات إلى 200 مرقمة في أعلى هوامشها، وسنشير إليها في الإحالات.

[6] محمد بن الحاج محمد بن عبد الله الإفراني، **المسلك السهل في شرح توشيح ابن سهل**، الملزمة 25، 200 من المطبوع الحجري.

صنيع من هذا القبيل، فإنه لا تغيب عنه شرور مغبته وعواقبها في بيئة سادها تزمت الفقهاء الذين لا يستسيغون "الشعر الغزلي"، فأحرى الإقدام على شرحه وتيسير قراءته وفهمه على شريحة واسعة من الناس.

غير أن صاحبنا كان غير عابئ بموقف هؤلاء، لذلك تراه يقول في التوطئة لكتابه في لهجة لا تخلو من معاني التحدي: "كأني بمتعسف، ممتلئ الصدر بالأضغان والإحن، ينكر إكبابي على إيضاح مغفل هذه الموشحة، ويحتج بأنها مشتملة على وصف الخدود والقدود، والمبالغة في وصف الراح، وكل ذلك مما هو حرام في الشريعة".[7] ثم تراه ينتخب من أقوال العلماء ما يدعم موقفه، فيستشهد بقول ابن الوردي: "إن الصحابة كانوا ينثرون ويشعرون، ونعوذ بالله من قوم لا يشعرون"،[8] ليخلص - بعد ذلك - إلى "الحكم" بـ "أن كلَّ مّنْ لاَ يَتَعَاطَى الأَدَبَ، وَلاَ يَنْسلُ لاجْتِلاَءِ غُرَرِهْ وَاجْتِلاَبِ دُرَرِهْ مِنْ كلِّ حَدَبْ، مَا هُوَ إلاَّ صُورَةٌ مُمَثَّلَهْ، أَوْ بَهِيمَة مرسلةَ".[9]

ولقد أثبت الإفراني في أكثر من موقع من كتابه أنه كان يتمتع بذائقة فنية عالية أهلته ليدرك ما كان للموسيقى من شديد الأثر في النفوس. لنستمع إليه وهو يتحدث عن هذا الأثر إذ يقول: "جعل الله في النفوس انفعالا غريبا بالغناء وتأثيرا عجيبا وانتعاشا للأرواح الآدمية وغيرها من الحيوانات".

محتوى الكتاب

لقد عن لي بعد الاطلاع على مجمل الكتاب أن أرتب محتواه في خمسة أقسام وخاتمة: القسم الأول: يتضمن تمهيدا ومقدمة وسمطين لكل منهما خاتمة؛ القسم الثاني: نفحة الريحان في ذكر الطبوع والألحان؛ القسم الثالث: جملة كافية فيما يتعلق بالتوشيح من العروض والقافية؛ القسم الرابع الزهر الغض في الرد على من عاتب في التوشيح أوغَضَّ؛ القسم الخامس: شرح أبيات التوشيح؛ ثم الخاتمة.

تفصيل القول في الأقسام:

- **القسم الأول**

التمهيد: استهل المؤلف التمهيد للكتاب – بعد الصلاة والسلام على النبي الهمام – بما يدل على سمو مكانة الأدب قائلا: إن الأدب به تتفاوت المقامات في

[7] الإفراني، **المسلك السهل**، الملزمة 7، 54.
[8] الإفراني، **المسلك السهل**، الملزمة 7، 54.
[9] الإفراني، **المسلك السهل**، الملزمة 1، 3.

المشاهد، ويستحق الغائب التقدم على الشاهد، ولعمري، إن كل من لا يتعاطى الأدب، ولا ينسل لاجتزاء غرره، واجتثات درره، من كل عذب، ما هو إلا صورة ممثلة، أو بهيمة مرسلَة.[10] ثم انتقل إلى الإشادة بتوشيح ابن سهل، فقال: "ولما كان توشيح ابن سهل ريحانة كل من كان له إلى الأدب انتساب، وذخيرة أهل الجريرة التي هي من أجل الذخائر وأفضل الاكتساب، فقد أجمعت كلمة أرباب البلاغة، واتفق رأي من نهض لتصفية إبريز المعاني من الصاغة، على أنه عنقاء مغرب لا يُؤْتى بسورة من مثله في مشرق ولا مغرب".[11]

وينتقل المؤلف بعد هذا إلى بيان دواعي التأليف فيقول: "طلب مني بعض من اتخذ ترداده (أي توشيح ابن سهل) وِردا، وارتوى من زلال معانيه المترقرقة على صفاء ألفاظه وردا،... أن أكتب عليه ما يوضح غامض معانيه،... ويسفر عن وجوه لطائفه منسدل الحجاب،... فقلت يا هؤلاء لقد شئتم شيئا إدّاً، وسألتم ما سجل عليه قاضي العجز وأدّى، وتطلبتم ما هو أبعد من بيض الأنوق، وأغرب من الأبلق والعقوق، على أني لو لبيت الندا، وسقطت على شرحه سقوط الندى، لقيل لي: ليس هذا بِعُشِّك فادرج، وما النادي بنادي أمثالك فاعرج، فما زادهم عذيري إلا إغراء وإلحاحا، ورأوا أحاديث اعتذاري ضعيفة، وأحاديث سؤالهم صحاحا ... فلما رأيت أن لا بد من صَنْعَا، أجبتهم وإن كنت لا أحسن صُنْعا، ففوقت للشروع سهم العزم.[12]

منهجه في التأليف

أبان المؤلف عن طريقته في تأليف الكتاب، فجعل الكلام على كل بيت من التوشيح منحصرا في ثلاثة مطالب: "أولها تفسير ألفاظ البيت اللغوية، والثاني رفع القناع عن معنى التركيب، وتنزيل المعنى على الألفاظ، والثالث وشي حلل البيت بسلك المعاني، ثم بجوهر البيان، ثم بيواقيت البديع، وهذا ألطف المطالب وأغلاها، ورابعها الإعراب الذي هو سبب لفهم فحوى الكلام".

وبعدما استعرض محطات عمله، عاد ليلتمس العذر على ما قد يجد القارئ فيه من عِثار، أو سهو.

[10] الإفراني، **المسلك السهل**، الملزمة 1، الطرة 3.

[11] الإفراني، **المسلك السهل**، الملزمة 1، 3-4.

[12] الإفراني، **المسلك السهل**، الملزمة 1، 4-5.

المقدمة: استهل المقدمة بالإشارة إلى أنه اختار لكتابه أن يكون تحت عنوان **المسلك السهل في توشيح ابن سهل**. ويشكل ما أسماه المؤلف "مقدمة" بؤرة الكتاب ومحوره الأساس، فقد ضمنها فصلين كبيرين أسماهما السمطين الأول والثاني، وأردف كلا منهما بخاتمة.

السمط الأول في التعريف بابن سهل وشيوخه: وقد أفاض القول في فضل إشبيلية ومكانتها العلمية والفنية، فوقف عند المناظرة التي جرت بين ابن رشد وابن زهر في حضرة الخليفة الموحدي يعقوب المنصور حول فضل حاضرة أشبيلية؛[13] وهي مناظرة شهيرة تردد صداها في أكثر من كتاب. ويهمنا منها بيان الدور الريادي الذي كان لإشبيلية في العهد الموحدي كمركز يستقطب مختلف الأنشطة التي لها علاقة بالحركة الموسيقية حتى غدت – في رأي ابن رشد – سوقا للآلات الموسيقية دون غيرها من حواضر الأندلس.

ولا سبيل إلى العجب مما ألمح إليه ابن رشد، فلقد ذكر التيفاشي (ت 651هـ) أن "الغناء كان موقوفا على مدينة إشبيلية الأندلسية، وبها عجائز محسنات يعلمن الغناء لجوار مملوكات لهن،... ويشترين من إشبيلية لسائر ملوك المغرب وإفريقية، تباع الجارية... فيقرأ مشتريها ما في الدفتر، ويعرض عليها ما أحب، فتغنيه بالآلة التي تشترط في بيعها، وربما كانت محسنة في جميع الآلات".[14]

السمط الثاني: في معنى التوشيح لغة وعرفا وذكر من ابتكره وانتشق من أزهاره عرفا:

يقول الإفراني في تعريفه: "التوشيح لغة مأخوذ من الوشاح، ... ومنه التوشيح عند أهل البديع. ومخترعه قدامة، سموه توشيحا، لأنه يتنزل المعنى فيه بمنزلة الوشاح، ويتنزل أول الكلام وآخره منزلة العتق والكشح اللذين يجول عليهما الوشاح.[15] وقد اعتمد على ابن خلدون، فنقل عنه قوله عن التوشيح: "وربما استعملوه في الألحان المولدة، والطبوع المخترعة، والنغمات المستحدثة الخارجة عن أوزان العرب رأسا"، كما

[13] الإفراني، **المسلك السهل**، الملزمة 2، 10.

[14] أحمد بن يوسف التيفاشي القفصي، **متعة الأسماع في علم السماع**، تحقيق رشيد السلامي (قرطاج: منشورات المجمع التونسي للعوم والآداب والفنون ـ بيت الحكمة، 2019)، 29 و105.

[15] الإفراني، **المسلك السهل**، الملزمة 4، رقم 31.

نقل عنه مجمل ما قاله عن الموشح، والزجل، ومن ابتكرهما، وما استحدثه أهل المغرب من عروض البلد، على يد ابن عميرة، ونوعوه إلى الملعبة والمزدوج.[16]

ونقف هنا عند حكاية لا تكاد المصادر العنية بترجمة الفيلسوف الأندلسي ابن باجة تغفل عن ذكرها، مفادها "أنه حضر مجلس مخدومه إبراهيم بن تيفلويت صاحب سرقسطة، فألقى على بعض قيناته موشحة:

جرر الذيل أيما جَـرِّ   وصلِ الشكر منك بالشكر

فطرب الممدوح حتى ختمها بقوله:

عقد الله راية النصر   لأمـيـر الـعـلـى أبي بـكـر

فلما طرق ذلك التلحين سمعَ ابن تيفلويت صاح: واطرباه، وشق ثيابه، وقال: ما أحسن ما بدأت به وختمت!، وحلف بالأيمان المغلظة لا يمشي ابن باجة إلى داره إلا على الذهب".[17]

ولا نريد أن نمر على هذه الحكاية مرور الكرام، فإنها ناطقة بما بلغه هذا التوشيح من روعة أخذت بلب الأمير، وحركت لواعج نفسه فأخذ يشق ثيابه وهو يصيح في شبه غيبوبة: واطرباه. ولم تكن كلمات التوشيح هي التي حركت كوامن إعجاب الأمير، ولكن الذي هاج إعجابه هو اللحن الموسيقي الذي كسا الكلمات، ثم – بعد ذلك – براعة ابن باجة في استهلال اللحن وفي ختامه. ولا غرو، فلقد أشاد به معاصروه ومَن بعدهم من التابعين، ونعته المؤخون بأنه "فيلسوف المغرب وإمامها في الألحان"[18] وأنه "أول من أدخل التلاحين الأندلسية إلي المغرب،" و"أقام سوق الموسيقا"،[19] وكان له باع طويل، ولاسيما في علم الألحان، شكل مذهبا فنيا نلمس بعض خصائصه من خلال ما أورده التيفاشي (580-651هـ) في كتابه **متعة الأسماع** حيث قال: "اعتكف مدة سنين مع جوار محسنات، فهذب الاستهلال والعمل، ومزج غناء النصارى بغناء المشرق، واقترح طريقة لا توجد إلا بالأندلس مال إليها أهلها فرفضوا ما

[16] الإفراني، **المسلك السهل**، الملزمة 4، 32ـ33.

[17] الإفراني، **المسلك السهل**، الملزمة 5، 33.

[18] أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي الأندلسي، **المغرب في حلى المغرب**، تحقيق شوقي ضيف، الجزء الثاني (القاهرة: دار المعارف، 1953)، 119.

[19] أبو نصر الفتح بن خاقان، **قلائد العقيان ومحاسن الأعيان** (القاهرة: مطبعة التقدم العلمية، 1330هـ)، القسم الرابع، 313.

سواها".[20] وهذه الطريقة هي التي أضفاها على المقطوعات الغنائية التي وضع ألحانها بنفسه،[21] وكذا التي استبدل بها ألحان الأصوات [22] المشرقية القديمة التي نقلها زرياب إلى الأندلس.

- **القسم الثاني: نفحة الريحان في ذكر الطبوع والألحان**

يشكل النص المندرج تحت هذا العنوان المحور الأساس لهذه الدراسة، والغاية من إنجازها. وهو يحتل من النسخة الحجرية سبع صفحات تغطي مجمل الملزمة السادسة، وما يقابل الأرقام المثبتة في أعلى الطرة من 42 إلى 46.

يتضمن هذا القسم جملة من القضايا الفنية نعرض فيما يلي لبسط الحديث عنها تباعا:

1. التغني بتوشيح ابن سهل

يستهل الإفراني هذا القسم من كتابه فيتحفنا بمعلومة فنية ذات فائدة كبرى، وهي أن أرباب الغناء دأبوا على أن يتخذوا من أبيات موشحة ابن سهل مطايا لألحانهم وأغانيهم يترنمون بها في محافلهم على طبوع "موسيقى الآلة". يقول في هذا الصدد: "لما كان لهذا التوشيح عند أصحاب التلاحين وأهل الصنائع ومهرة الموسيقا سوق نافذ، وسابق استحسان واختيار، كثر نشيدهم له، وترنمهم بمطرب ألفاظه، فاستحدثوا له من النغمات والطبوع طرائق ازداد بها حلاوة".[23]

2. تأثير الغناء في النفوس

والإفراني وهو يعلن عن هذه الحقيقة كان على وعي شديد بما للموسيقى من أثر في النفوس ليس أقل من وعيه بما للأدب فيها، فلقد أدرك ما كانت عليه خلال حكم المنصور السعدي – وما عهده ببعيد – من ازدهار أتى على بيان بعض من مظاهره في كتابه **نزهة الحادي**؛ ثم هو يدرك بالعيان ما أصبحت عليه منذ أن استتب الأمر للشرفاء العلويين، ناهيك وأنه عاصر من أقطابها الموسيقي الأديب محمدا البوعصامي، واطلع على ما حلاه به تلميذه في هذا الفن محمد بن الطيب العلمي في كتابه **الأنيس المطرب**. لنستمع إليه وهو يقول في مستهل هذا القسم: "وإذا كانت

[20] التيفاشي، **متعة الأسماع**، الباب الحادي عشر، 132.

[21] التيفاشي، **متعة الأسماع**، الباب الحادي عشر، 103ـ107ـ109ـ111ـ115ـ116ـ118ـ126ـ127.

[22] جمع صوت، ويراد به في معجم **كتاب الأغاني للأصفهاني** المقطوعة الغنائية.

[23] الإفراني، **المسلك السهل**، الملزمة 6، 42.

الألحان يستعذب بها ما هو غير مستعذب، ويطرب ما ليس بمطرب، فما بالك بما كان مستعذبا قبلها؟ وقد جعل الله تعالى في النفوس انفعالا غريبا بالغناء، وتأثيرا عجيبا، وانتعاشا للأرواح الآدمية".[24]

وفي سياق التأكيد على رجاحة ما ذهب إليه من القول بتأثير الموسيقا والغناء في النفوس، فهو يستشهد بجملة من الأشعار من بينها قصيدة الشاعر الرحالة الأندلسي محمد بن جبير المتوفى سنة 614هـ/1217م التي يقول فيها: [طويل]

زيادةُ حسنِ الصّوت في الخَلق زِينةٌ ... يَروق بها لحنُ القَريض المُحبّرِ
ومن لمْ يُحـرّكه السّماعُ بطيبه ... فذلك أعْمى القلبِ أعمى التَّصَوّرِ
تُصيخُ إلى الحادي الجِمالُ لَواعجاً ... فتُوضعُ في بيدائها غَير حُسّرِ
ولله في الأرواحِ عند ارتياحها ... إلى اللحن سرٌ في الورَى غيرُ مُظهرِ
وكلُّ امرئٍ عابَ السماعَ فإنه ... من الجهل في عَشوائه غيرُ مَبصرِ
وأهلُ الحجَا أهلُ الحجازِ وكلُّهم ... رَأوهُ مُباحا عندَهم غيرَ مُنْكَرِ
وَهامَ به أهلُ التصوّفِ رَغبةً ... لتَهْييج شَوقٍ نارُه لمْ تَسَعَّرِ
وإن رسول الله قد قالَ زيِّنوا ... بَأصواتكم آيَ الكتاب المُطَهَّرِ
وزانَتْ لداوُدَ النبِيَ زَبورَهُ ... مزاميرها بالنَّوح في كل محضرِ
وفي الخلدَ إسرافيلُ يَسمعُ أهلَه ... فَيَسْليهِمُ المسموعُ عن كل مَنظرِ
فإنْ أكُ مُغْرىً بالسماعِ وحُسْنِه ... فحسْبي اقتداءً بالكريم ابنِ جَعفرِ

ونقف عند موشحة ابن سهل التي كان لها شأن عند أصحاب التلاحين، فنشير إلى أنها حوت سبعة وعشرين بيتا هذا نصها: (رمل محذوف)

هل درى ظبّيَ الحما أن قدْ حَمَى ... قلبَ صَبٍّ حَلَّهُ عن مَكنسِ
فَهْوَ في حرٍ وخَفقٍ مثلما ... لَعِبَتْ ريحُ الصّبا بالقَبَسِ
يا بدوراً أَفَلَتْ يومَ النَّوَى ... غُررا تسلك بي نَهْجَ الغَرَرْ
ما لقلبي في الهوى ذنبٌ سوى ... منكمُ الحسنِ ومن عيني النظَرْ
أجْتني اللذاتِ مَكلومَ الجَوَى ... والتّداني من حبيبي بالفكرْ
وإذا أشكو بوَجدي بَسَما ... كالرّبى والعارضِ المُنبَجِسِ
إذ يقيم القَطرَ فيه مأتَمَا ... وهْي من بهجتها في عُرُسِ

[24] الإفراني، **المسلك السهل**، الملزمة 6، 42.

مـن إذا أمـلي عـلـيــه حُـرَقـي — طارِ حتى مُقلتاه دَنِـفَـــــا
تـركــت أجـفـانُـه مــن رَمَـقــي — أثَـرَ النَّمـلِ على صُمّ الصفــا
وأنـا أشــكـرَه فــيـمــا مــضـى — لَسْتُ أَلْحـاهُ على ما أتْلَفــــا
هــو عــنــدي عـادلٌ إنْ ظَـلَـمـا — ومُجيري نُطقُه كالخَـــرَسِ
ليس لـي فـي الأمـر حُكـمٌ بعـدَما — حـلَّ فـي النفس محـلَّ النَّفَـسِ
غـالــبٌ لــي غـالــبٌ بالتُّـــؤدة — بِـأبي أفـديه مـن جَارِ رفيــقْ
ما عـلـمـنـا قـبـلُ ثـغرا نَـضَّـدَهْ — أقحوانا عصرت منه رحيـق
أخـذت عـيـنـاه مـنـه الـعَـربَـدهْ — وفـؤادي سُكـره ما أن يُـفـيـق
فـاحـمُ اللَّـمّـة مـعْـســولُ اللَّـما — ساحـرُ الغـنـج شَهْيّ اللَّعَــسِ
وجـهـه يـتـلـو الضحى مُبـتـسما — وهْـو مِن إعراضه فـي عَبَـسِ
أيهـا السائـلِ عـن جُـرمـي لَـدَيـهْ — لي جزاءُ الذنب وهْو المجـرمُ
أخذت شمسِ الضحى من وجنتَيهْ — مشرقا للشمس فيه مغـــربُ
ذهـبت دمـعي مـن شوقـي إليـهْ — ولـه خَـدٌّ بـلـحـظي مُذْهَـــبُ
يـنــبــت الــورد بغَــرسـي كـلـما — لَحَـظَـتْـهُ مـقـلـتي في الخَلَسِ
لـيــت شـعــري أي شَــيء حـرّمـا — ذلـک الـوردَ عـلـى الـمُغـترسِ
أنـفـدت دمـعـي نـارٌ في ضِـرام — تـتـلـظى كـل حيـن ما تشـــا
هـــي فـي خَـدَّيـه بـردٌ وسـلام — وهي ضُر وحريق في الحشا
أتّـقـي مـنـه عـلـى حكـمِ الـغـرام — أَسَـدا وَردا وأهــواهُ رَشــــا
قـلـت لَـمّـا أنْ تَـبـدَّى مُـعْـلَـما — وهْـو من ألحاظـه في حَـرَسِ
أيـهـا الآخـذ قـلــبـي مَـغْـنَـمـا — اِجْعَـلِ الوَصلَ مكانَ الخُمُـسِ

ومن أجل التعرف على ما يحتضنه كناش الحايک من "صنعات" أبياتُها من توشيح ابن سهل يتعين أن نميز بين نسخته الأصلية والمعدلة؛ ونعني بالنسخة الأصلية تلك التي انتهى من جمعها محمد بن الحسين الحايک عام 1214هـ/1799ـ1800م، ونمثل لها بنسخة ورثة الحاج عبد السلام بن الحسن الرقيواق التي أنجزت في حدود 1325هـ. أما النسخة المعدلة فهي التي أنجزتها لجنة من شيوخ طرب الآلة عام 1303هـ/1886م على عهد السلطان المولى الحسن الأول تحت إشراف الوزير محمد بن العربي الجامعي، بقصد مراجعة الكناش الأصلي للحايک؛ وتعرف هذه النسخة بـ"**مختصر الحايک**" أو "**مختصر الجامعي**". وقد أصبحت هذه النسخة اليومَ معتمد أرباب الآلة وانتشر تداول مستعملاتها في سائر الحواضر. وبمقتضاها أصبحت سائر

أشعار نوبة رمل الماية، وضمنها طبوع الحسين، وانقلاب الرمل، وحمدان في موضوع المديح النبوي وذكر البقاع المقدسة، بعدما كانت في الغزل ووصف العشي. ونمثل لها بمجموع **من وحي الرباب** الصادر بعناية الفنان الحاج عبد الكريم الرايس.

ونبادر إلى مساءلة نسخة ورثة الرقيواق، فتوافينا بخمس صنعات أبياتها من توشيح ابن سهل فيما يلي مواقعها من النوبات المتداولة:

1. صنعة سباعية أبياتها هي التي تحمل الأرقام من 1 إلى 7. وموقعها من مستعملات "الآلة" في بداية ميزان البسيط من نوبة رمل الماية. وهي "تصدرة" الميزان، ومطلعها:

هل درى ظبي الحمى أنْ قد حَمَى   قـلبَ صبَ حَـلـّهُ عـن مَـكنس

2. صنعة خماسية هي التي هي التي تحمل الأرقام 8 ـ 9 ـ 10 ـ 11 ـ 12. وموقعها ميزان قائم ونصف نوبة رمل الماية. مطلعها:

من إذا أملي عليه حُرَقي   طارحتني مقلتاه الدنفا

3. صنعة خماسية هي التي تحمل أبياتها الأرقام 18 ـ 19 ـ 20 ـ 21 ـ 22، موقعها ميزان قدم نوبة رمل الماية، مطلعها:

أيها السائل عن جرمي لديه   لي جزاء الذنب وهو المجرم

4 و 5. صنعة خماسية هي التي تحمل أبياتها الأرقام 13 ـ 14 ـ 15 ـ 16 ـ 17، يأتي موقعها في تصدرة القدام من نوبة رصد الذيل، وفي ميزان القدام من نوبة العشاق، مطلعها:

غالب لي غالب بالتؤدة   بأبي أفديه من جاف رفيق

وننتقل إلى مجموع **من وحي الرباب** الذي يعكس واقع التداول الحديث، فيوافينا بالصنعات الثلاث التالية:

1. صنعة خماسية، أبياتها هي المشار إليها بالأرقام 8 ـ 9 ـ 10 ـ 11 ـ 12. وموقعها من مستعملات "الآلة" في ميزان قدام نوبة الاستهلال.

2. صنعة ثنائية، بيتاها هما الحاملان لرقمي 13 و14؛ وموقعها من مستعملات "الآلة" يتكرر في قدام نوبة رصد الذيل، وفي القائم ونصف، والدرج من نوبة الاستهلال، والقدام من نوبة العشاق.

3. صنعة خماسية، أبياتها هي الحاملة للأرقام 18 ـ 19 ـ 20 ـ 21 ـ 22؛ وموقعها من مستعملات "الآلة" في قدام نوبة الرصد.[25]

ونخلص من هذا الجرد إلى أن التداول بين أرباب الغناء احتفظ – حتى اليوم – بست صنعات عدد أبياتها اثنا عشر، مع ملاحظة أن سائر هذه الصنعات متداولة خارج نوبة رمل الماية التي خصت بأشعار المديح كما ذكرنا سابقا، فيما كان التداول قبل تعديل كناش الحايك يحوي خمس صنعات عدد أبياتها اثنان وعشرون من بين سبعة وعشرين، وهو ما يشكل ثلثي أبيات الموشحة ويعكس في ذات الوقت جسامة التغير الذي ناب تلحينها.

تبقى الإشارة إلى أن العادة الجارية في تركيب البنيات الشعرية للصنعات أن يجزأ التوشيح الواحد إلى مقطوعات تتراوح أبياتها بين اثنين وسبعة، فإذا كانت المقطوعة من بيتين سميت "صنعة ثنائية"، وإن كانت ذات خمسة أبيات سميت "صنعة خماسية"، وإن كانت ذات سبعة أبيات سميت "صنعة سباعية".

ويستمر الإفراني في تأكيد ما للموسيقى من أثر في النفوس فيقول:[26] ومما ينخرط في سلك ما ذكرناه من أن الألحان تزيد القريض تحبيرا ما كتبه ابن جابر الأندلسي من قصيدة: (بسيط)

إن البراعةَ لفظٌ أنتَ معناهُ   وكلُّ شيء بديع أنت مَغْناهُ
إنشادُ نظمك أشْهى عندَ سامعه   من نظمِ غيرك لَوْ إسحاقُ غنَّاه

والبيتان هما مطلع قصيدة بعث بها ابن جابر الأندلسي إلى صلاح الدين الصفدي يمدحه فيها؛ وينطوي بيتها الثاني على معنى طريف مؤداه أن ما ينظمه الصفدي لو أنه انتهى إلى المغني إسحاق الموصلي وغناه لكان أجود وأقوى أثرا في النفوس عند سامعه مما ينظمه غيره.

[25] محمد بن الحسين الحايك، **من وحي الرباب، مجموعة أشعار وأجزال (كذا) موسيقى الآلة**، إعداد الحاج عبد الكريم الرايس (د.م: دون اسم الناشر، 1403هـ/1982)، 133ـ154ـ169ـ207ـ360.

[26] الإفراني، **المسلك السهل**، الملزمة 56، 43.

3. ذكر الطبوع

أ. الطبوع الأصول والفروع: يأتي كلام الإفراني عن الطبوع عند أرباب صناعة الموسيقا ليكشف عن الطبيعة الموسوعية لثقافته، فيبدو ملما بالنظريات الموسيقية السائدة على عهده، عارفا بوجوه استخدامها. يقول في هذا الصدد: "ذكروا أن سائر التلاحين والنغمات، على اختلاف وتباين أشكالها راجع إلى خمسة أصول، عنها تتفرع الطبوع الأربعة والعشرون الدائرة اليوم بين أهل الموسيقا".[27]

وفيما يلي جدول بيان الطبوع الأصول وفروعها وفق الترتيب الذي ذكره الإفراني:

الطبوع الأصول	طبع الذيل	طبع الزيدان	طبع الماية	طبع المزموم	طبع الغريبة المحررة
ط الفروع	1 ومل الذيل	حجاز كبير	رمل الماية	غريبة الحسين	لا فروع له
"	2 عرق عرب	حجاز مشرقي	انقلاب الرمل	المشرقي	
"	3 عرق عجم	العشاق	الحسين	حمدان	
"	4 مجنب ذيل	الحصار	الرصد		
"	5 رصد ذيل	الأصبهان			
"	6 استهلال	الزوركند			

[27] الإفراني، **المسلك السهل**، الملزمة 6، 44.

في ضوء هذا الجدول تستخلص الآتي:

ـ يرتفع عدد الطبوع الفروع عند الإفراني إلى تسعة عشر طبعا، وهو في ذلك ينحو منحى مغايرا لما أقره الفقيه عبد الواحد الونشريسي المتوفي سنة 955هـ في منظومته الشهيرة حيث ذهب إلى حصرها في سبعة عشر طبعا.

ـ يبدو واضحا أنه استفاد بشكل مباشر من كتاب **الأنيس المطرب** للعلمي فنقل عنه التعديلات التي أدخلها البوعصامي على منظومة الونشريسي في تصنيفه للطبوع؛ ومن ثم سار على نهجه فجعل "المشرقي" من فروع الزيدان بدلا من الذيل، وألحق طبع حمدان بالمزموم وطبع انقلاب الرمل بالماية، فيما يلاحظ أن الونشريسي تركهما رأسا.

ـ لا نستبعد أن يكون قد اطلع على رسالة البوعصامي الموسومة بـ "إيقاد الشموع للذة المسموع بنغمات الطبوع"، وهو احتمال يزكيه ما بين نصي المصدرين من تشابه يوشك أن يكون تاما.

ب. استعمال التوشيح في طبع الحسين

وفي سياق حديثه عن توشيح ابن سهل يفيدنا الإفراني بما يدل على أن الطبع الموسيقي الذي يجري عليه إنشاد موشحة ابن سهل بين أرباب الموسيقا هو طبع الحسين، وأنه هو أشهر ما يستعمل عليه التوشيح عندهم. وهو هنا لا يلقي الكلام على عواهنه، فلقد أخبره به أهل الفن، وإنما يسأل عن كل فن أربابه.[28]

ولعمري، فإنها إشارة تفرد بها الإفراني من بين الأدباء المغاربة المعاصرين له والتالين معا، وكأنما يؤسس لنمط جديد من المجاميع الغنائية يحاكي مجاميع "الآلة" الأندلسية من قبيل كناش محمد بن الحسين الحايك.

ونعود إلى الصنعات الغنائية التي ألمحنا إليها سابقا والتي تنشد فيها بعض أبيات التوشيح ضمن مستعملات "الآلة"، فنقف على ثلاثة من بينها واردة في نسخة ورثة الرقيواق الطنجي موزعة بين ميازين البسيط، والقائم ونصف، والقدام من نوبة رمل الماية، جرى إنشادها كلها على طبع "الحسين"، بينما لا نجد من بينها ما يقوم في الاستعمال الحديث على هذا الطبع الذي يندرج استعماله اليوم في نوبة رمل الماية؛

[28] الإفراني، **المسلك السهل**، الملزمة 6، 44.

وهذا واقع لا يمكن أن نجد ما يبرره إلا في انتشار العمل بـ "**مختصر الجامعي**" بين أرباب الموسيقى الأندلسية.

ج. عبد الرحمن الفاسي يؤلف صنعة

ويواصل الإفراني حديثه، فينسب إلى العالم الموسوعي سيدي عبد الرحمن الفاسي[29] وضع صنعة على طبع "رصد الذيل".[30] ويكتنف هذه العبارة بعض الغموض مصدره جهل ما إذا كان الفاسي نظم شعرا جرى تلحينه على طبع رصد الذيل؛ ومهما يكن فإننا لا نجد في المجاميع المتداولة صنعة منسوبة إليه في هذه النوبة؛ ومرة أخرى نميل إلى القول بأن هذه الصنعة ربما ضاعت مثلما ضاعت صنعات أخرى منسوبة لعبد الرحمن الفاسي، من بينها صنعة جاء ذكرها في كتاب "الروضة الغناء" أولها: (توشيح)

قم انظر الغصون ترقص في البساتين والطيور غنت في غصون الرياحين

ما أبدع ذلك الزهو والمحاسن

حـفظ الله زمـانا لـلـوصـــال جمع الشمل أرى فيه حـسن حال[31]

د. تعلق الطبوع بالطبائع

يعاود الإفراني النظر في الطبوع من زاوية تعلقها تعلقا تاما بالطبائع الأربعة التي هي النارية، والمائية، والريحية، والترابية، فيذكر أن الغالب على صاحب النارية الصفراء، ويحركها من الطبوع المزموم وفروعه، وأن الغالب على صاحب المائية البلغم، وصاحبها يحركه الزيدان وفروعه، وأن الغالب على صاحب الريحية الدم، وصاحبها يتحرك بالماية وفروعها، والغالب على صاحب الترابية السوداء، وصاحبها يحركه الذيل وفروعه.

---

[29] عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي، عالم موسوعي مشارك. له منظومة "الأقنوم في مبادئ العلوم" عبارة عن دائرة معارف عصره، تحدث فيها عن مائة وخمسين علما من بينها علم الموسيقا . له منظومة في الموسيقا، قوامها 150 بيت عنوانها "المجموع في علم الموسيقا والطبوع". عاش بين 1040 و1096هـ).

[30] الإفراني، **المسلك السهل**، الملزمة 6، 44.

[31] مجهول، **الروضة الغنا في أصول الغنا**، في مستعملات الموسيقا الأندلسية منه نسخة بالمكتبة الوطنية بالرباط رقم 99.

وهو هنا يلتقي، مرة أخرى، مع البوعصامي، حتى ليوشك كلامه أن يكون صورة لما في رسالة "إيقاد الشموع" المومإ إليها سابقا.[32]

هـ . الكلام عن العود

انتقل الإفراني إلى الكلام عن آلة العود، اعتمادا على ما نقله من كتاب "المقتبس"[33] لابن حيان الأندلسي، فذكر أن أرباب الموسيقا جعلوا لهذه الآلة أربعة أوتار هي البّمّ، والمَثْلَث، والمَثْنَى، والزِّير. وقد عمدوا إلى صباغتها على خلاف بغرض مقابلتها بالطبائع، فجعلوا للزير اللون الأصفر رمزا للصفراء، وللمَثنى اللونَ الأحمر رمزا للدم، وللمَثْلث اللون الأبيض رمزا للبلغم، وجعلوا للبَم اللون الأسود رمزا للسوداء.

و. أخبار زرياب

ما انفكت آلة العود تستأثر باهتمام الموسيقيين قاطبة، ولاسيما منهم الممارسين، فقد كانت عمدتهم إنْ في التعليم أو في مصاحبة الغناء؛ فلما حل زرياب بقرطبة وأقام فيها "دار المدنيات" اقتضت مناهج التعليم التي سنها أن يضيف إلى هذه الآلة وترا خامسا أحمر اللون. وإذ يشير الإفراني إلى هذه الزيادة فهو يحدد موقعها بالتوسط بين المَثْلث والمَثْنى، ويبررها برغبة زرياب في استكمال قوى الطبائع الأربع، وقيامه مقام النفس في الجسد.

ويبدو أن الذي حفز زرياب على هذا الإنجاز حرصه على استيعاب مدى صوتي أبعد في درجات الحدة، وتلك رغبة تتجاوب مع رغبات أخرى كانت تملأ نفسه قبل تحوله إلى الأندلس، فقد تداولت الأخبار أن علة خلافه مع أستاذه إسحاق الموصلي هي إصراره في حضرة الخليفة هارون الرشيد على استعمال عوده في مصاحبة أغانيه بدل عود أستاذه، متعللا بأنه اتخذ وتري البمِّ والمَثْلَث من مصران شبل أسد،[34]

[32] انظر رسالة محمد البوعصامي، **إيقاد الشموع للذة المسموع بنغمات الطبوع**، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل (الرباط: منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 1995)، 67 و68.

[33] خص ابن حيان موضوع الموسيقى بفصل طويل ساقه تحت عنوان "ذكر الغناء"، استغرق من كتابه **المقتبس** قرابة عشرين صفحة (335-307) ذكر فيها أخبار زرياب قبل رحيله إلى الأندلس، وبعد استقراره بها تحت عناية الأمير عبد الرحمن بن الحكم، وما أحدثه من ابتكارات، إضافة إلى أخبار أبنائه وتلامذته ومن أعقبهم من المغنين الطراء على الأندلس.

[34] في **المقتبس** "قوادم النسر"، 318.

فلها في الترنم والصفاء والجهارة والحدة أضعاف ما لغيرها من مصران سائر الحيوان، ولها من قوة الصبر علي تأثير وقع المضارب المتعاورة بها ما ليس لغيرها.[35]

وغير بعيد أن يكون زرياب قد تأثر بآراء معاصره الفيلسوف العربي يعقوب بن إسحاق الكندي الذي اقترح إضافة وتر خامس في العود أسماه "الزير الثاني"،[36] على أن الكندي لم يضف إلى العود في الواقع العملي وترا خامسا، وإنما كان الذي صنعه مجرد عملية نظرية افتراضية أراد بها استكمال الديوان الثاني بآلة العود.

وكما كان شأن الوتر الخامس بالنسبة للكندي، فكذلك كان شأنه مع زرياب، فقد ظلت محاولاته الرامية إلى توسيع المدى الصوتي لآلة العود محدودة، ولم يكتب لها أن تغالب العادة المتمكنة بين أرباب عمل الموسيقي، مثلما لم تستطع الوقوف في وجه التأثير الشرقي الوافد على المغرب والأندلس من العراق خاصة، فتناسى الناس ابتكار زرياب، وعاد العود إلى وضعه الأول وهو يحمل أربعة أوتار، وظلت الزيادة منحصرة في مجالها الافتراضي.[37]

ويواصل الإفراني حديثه عن زرياب، فينعته بأنه كان إمام صناعة المغنين، والمجتهد في فن الموسيقا، والمقدم فيه على غيره، وأنه كان يحفظ عشرة آلاف مقطوعة بألحانها، منبها إلى أن هذا العدد من الألحان غاية ما ذكره بَطْلّيمُوس[38] واضع هذه العلوم ومبتكرها،[39] ثم يذكر ما كان يدعيه من أن الجن تعلمه كل ليلة ما بين نوبة إلى صوت واحد. فكان يهب من نومه سريعا، ويلقن ما تعلمه من الجن على قيناته ليعود من جديد إلى مضجعه.[40]

ويزيد الإفراني، فيورد بعض ما قيل في زرياب من الشعر. ومن ذلك ما قاله عالم الأندلس وفقيهها في عصره عبد الملك بن حبيب السّلمي (ت: 238هـ/ 853م): (رجز)

[35] حيان بن خلف بن حيان القرطبي، **السفر الثاني من كتاب المقتبس**، تحقيق وتقديم وتعليق محمود علي مكي (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1534هـ/2003م)؛ انظر أحمد بن محمد المقري التلمساني، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1968)، 123

[36] يعقوب بن إسحاق الكندي، **مؤلفات الكندي الموسيقية - رسالة في خبر صناعة التأليف**، تحقيق وإخراج زكريا يوسف (بغداد: المجمع العلمي العراقي، د.ت)، 47.

[37] عبد العزيز ابن عبد الجليل، **الموسيقا الأندلسية المغربية: فنون الأداء**، سلسلة عالم المعرفة 129 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، محرم الحرام 1409 هـ/سبتمبر (أيلول) 1988)، 234ـ235.

[38] بطليموس (Ptolémée) فيلسوف يوناني من مواليد صعيد مصر (ت. قرابة 167م) وهو من علماء الهيئة والتاريخ والجغرافيا. له كتاب **المجسطي**، وكتاب **اللحون الثمانية**.

[39] الإفراني، **المسلك السهل**، الملزمة 6، 45؛ ابن حيان القرطبي، **المقتبس**، 317.

[40] الإفراني، **المسلك السهل**، الملزمة 6، 45؛ ابن حيان القرطبي، **المقتبس**، 317.

بلوغ أمري والـذي أبـتـغـي هين على الرحمن في قبضته
ألف من الحمر وأقلـل بـهـا لـعـالـم أربـى على بغيتـه
زرياب قد أعطيـها جـمـلـة وحرفتي أشرف من حرفته[41]

ويختم حديثه عن زرياب بذكر إحدى تلامذته بدار المدنيات، وهي مصابيح جارية الكاتب أبي حفص عمر بن تهليل، وابن تهليل هذا هو عمر بن الشهيد، أبو حفص، الوزير، الكاتب، التجيبي الذي نعته ابن بسام في الذخيرة في محاسن أهـل الجزيرة، فقال: فارس النظم والنثر، وأعجوبة القران والعصر. وقد أورد الإفراني ما جرى له مع أحمد بن عبد ربه.[42]

ز. ما قيل في آلة العود

ويختم الإفراني القسم الثاني من كتابه بإيراد جملة من الأشعار قيلت في آلة العود، وضاربيها، وفي الغناء والمغنين، جلها مما يوجد في العقد الفريد لابن عبد ربه.

- **القسم الثالث: جملة كافية فيما يتعلق بالتوشيح من العروض والقافية**

استهل الإفراني هذا القسم بالتأكيد على أن من ضرورات الاشتغال بالنظم الإلمام بقواعد العروض، فهي من هذا العلم بمنزلة علم النحو الذي يعصم اللسان من اللحن؛ وقد مثل لمن يجهلها بكل من أبي تمام والبحتري، وهما ممن وقع لهما خلل في الوزن والْتَبَسَتْ عليهما بحوره، وتداخلت عليهما تفاعيله.

ويعود إلى توشيح ابن سهل، فيذكر أنه أقيم على بحر الرمل، ووزنه:

فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن

وهو مصطلح من بين معانيه: نوع من الغناء يأتي على هذا الوزن. وقد رد على العالم اللغوي الصفاقسي الذي أن ضعَّف هذا المعنى فقال: الظاهر أنه أقربها. ويستدل الإفراني على هذا ب "أن أهل الموسيقا متهافتون على الرمل تهافت الذباب

[41] ابن حيان القرطبي، **المقتبس**، 315.

[42] الإفراني، **المسلك السهل**، الملزمة 6، 46.

على العسل، ولعله لهذا أكب على هذا التوشيح كبار تلك الطبقة، لأنه "وافق شَنٌّ طبقة".[43]

ويحيل كلام الإفراني إلى ما ذكره محمد البوعصامي بصدد منهج التعليم الذي كان متبعا على عهده في تعليم الموسيقا الأندلسية إذ يقول: "والعادة جارية بتقديم بحر الرمل في التعليم لقرب مأخذه وخفة مؤوتنه، وهو البحر المركب من أجزاء سباعية، وهي:

فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن[44]

وقد استقصيت مطالع الميازين الخمسة والخمسين في كناش الحايك لحصر ما جاء على بحر الرمَل، فلم أجد غير صنعة واحدة هي تصدرة قدام رمل الماية من موشحة لابن سعيد المكناسي المتوفى عام 872 هـ عارض بها موشحة ابن سهل، ومطلعها:

أحمد الهادي الرسول المجتبى دوحة المجد وينبوع الشرف

على حين ترد عشرون صنعة من هذا البحر في مواقع متفرقة من ميازين النوبات الإحدى عشرة. وهذا واقع يبرره ما نابَ ترتيب الصنعات من تغيير بالنسبة لما كانت عليه خلال القرن الحادي عشر، ولاسيّما إثر التعديل الذي أدخلته لجنة الوزير محمد بن العربي الجامعي في العهد الحسني على كناش الحايك سنة 1303هـ ويزيد في تكريس هذا التعديل التعقيب الذي خطه محمد الرايس[45] في حدود سنة 1305هـ على طرة كتاب الأنيس المطرب للعلمي عند ترجمته للبوعصامي، ونصه: بل العادة الجارية في ابتداء التعليم ببحر المجتث في نغمة قدام الرصد".[46]

ويستأنف الإفراني الكلام عن بحر الرمَل، فيذكر أنه لا يستعمل في الغناء إلا محذوف العروض؛ والحذف عند علماء العروض يعني حذف السبب الخفيف (تُنْ)

[43] الإفراني، **المسلك السهل**، الملزمة 7، 49.

[44] البوعصامي، **إيقاد الشموع**، 66.

[45] محمد بن محمد الرايس. ترجم له العباس بن إبراهيم المراكشي في **الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام**، الجزء 2 (فاس: المطبعة الجديدة، 1939)، 2ـ7 "فذكر أنه أديب عارف بالنغم ذو صوت حسن. وقد قام بمعية محمد بن الغالي العراقي بتصحيح كناش "**الأنيس المطرب**"، ووضعا عليه جملة من التعقيبات".

[46] البوعصامي، **إيقاد الشموع**، 24ـ25.

من آخر الجزء. فإذا افترضنا أن الجزء هو (فَعُولُنْ)، وحذفنا السبب الخفيف من هذا الجزء (تُنْ) لم يبق منه إلا "فعو".

أما رمَل توشيح ابن سهل فهو من جنس الرمل المحذوف. وتوضيحه في مطلعه

البيت:

هل درى ظبي الحمى أن قد حمى   قلـَب صـَب حلَّه عَـنْ مَكنِس

تقطيعه:

هَلْ دَرَى ظَبْ/يُلْحِمَى أَنْ/قَدْ حَمَى   قَلْبَ صَبْ بِنْ/حَلْلَهُ عَـنْ/مَكنِسِ

تفعيله:

فاعلا تُنْ/ فاعلا تُن/ فـاعلُنْ   فـاعــلا تُن/فاعلا تُــن/ فاعل

اسمه:

ســالم/ سـالم/ محذوف   ســالـم/ ســالـم/ محذوف

• **القسم الرابع: الزهر الغض في الرد على من عاتب في التوشيح أو غَضَّ**

في هذا القسم من الكتاب يرد المؤلف على قوم ملأت أفئدتهم الأحقاد فانطلقوا يعيبون عليه إقدامه على شرح توشيح ابن سهل بحجة أنه يشتمل على ما اعتقدوا أنه من فحش الكلام الذي يجافي الخلق ويخالف أحكام الدين. وقد استشهد بما قاله ابن الوردي: "إن الصحابة كانوا ينثرون ويشعرون، ونعوذ بالله من قوم لا يشعرون"؛ وما أحسب إلا أنه يقصد إلى ما معناه أن الصحابة كانوا لا يستنكفون عن نظم الشعر مثلما أنهم كانوا لا يأنفون من الكلام المنثور.

وقد ذهب به الاستطراد إلى سوق أقوال الفقهاء شراح المدونة في الغزل والخمر والرثاء وما حل من ذلك أو حرم.

• القسم الخامس: شرح أبيات التوشيح

يستغرق شرح أبيات الموشحة الجزء الأكبر من الكتاب[47]

وبعد، فلقد سبق لي في مدخل هذه الدراسة أن أعلنت عن الغرض الذي تسعى إليه، وهو استخلاص ما يحويه كتاب **المسلك السهل في توشيح ابن سهل** للإفراني من إفادات لها صلة بالموسيقا والغناء.

وحيث أن العادة المتبعة في تحقيق الأعمال التراثية تقضي أن يتلو النص المحقق الدراسة التي أنجزها الباحث، فقد وجدتني وأنا مقبل على هذا العمل مدعوا إلى استحضار جملة من الاعتبارات أجملها في الآتي:

ـ إن طبيعة العمل الذي أقدم عليه يتوخى الكشف عن الظاهرة الموسيقية في كتاب اعتاد الباحثون تصنيفه ضمن المؤلفات العنية بالأدب، ومن ثم فهو بعيد عن أن يكون تحقيقا شاملا لسائر مضامينه.[48]

ـ إن الإفادات التي ينطوي عليها الكتاب تأتي متفرقة فيه، لا يحكمها رابط ولا تسلسل مطرد، فهي أحيانا تحكي أخبار الموسيقيين، ومناظراتهم، ومسامراتهم، وتصف فضاءات ممارسة الغناء، وما له من كبير الأثر في النفوس، وهي آنا تُشخِّص الوضع الذي كانت عليه الموسيقا، ثم هي إلى ذلك تلج بالقارئ عالم النظريات الموسيقية، فتتحدث عن الطبوع وعن العود وأوتاره، وما إلى ذلك مما له صلة بالجانب العلمي للموسيقا.

من أجل هذه الاعتبارات، سينصب التحقيق على الفقرات التي أنشأها الإفراني والتي لها صلة بالظاهرة الموسيقية في مختلف مجالاتها العملية والنظرية، وذلك باعتبارها صلب موضوع هذه الدراسة وجماع المحاور التي تتأسس عليها.

النصوص المحققة من كتاب
المسلك السهل في توشيح ابن سهل
نفحة الريحان في ذكر الطبوع والألحان[49]

لما كان لهذا التوشيح عند أصحاب التلاحين وأهل الصنائع ومهرة الموسيقا سوق نافذ، وسابق استحسان واختيار، كثر نشيدهم له، وترنمهم بمطرب ألفاظه،

---

[47] يمتد شرح الموشحة من الملزمة السابعة وحتى نهاية الملزمة الثلاثين، وذلك ما يقابل الأرقام المثبتة على طرر الكتاب من 58 وحتى 198.

[48] تم تحقيق وتقديم كتاب **المسلك السهل** من طرف الأستاذ محمد العمري بعناية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1418هـ/1997م.

[49] الإفراني، **المسلك السهل**، الملزمة 6، 42.

فاستحدثوا له من النغمات والطبوع طرائق ازداد بها حلاوة. وإذا كانت الألحان يستعذب بها ما هو غير مستعذب، ويطرب ما ليس بمطرب، فما بالك بما كان مستعذبا قبلها؟ وقد جعل الله تعالى في النفوس انفعالا غريبا بالغناء، وتأثيرا عجيبا، وانتعاشا للأرواح الآدمية، وغيرها من الحيوانات العجم. وما أحسن ما قال كشاجم:[50] (كامل محذوف)

إن كنت تنكر أن في الـــ ـــألحان فـائدة ونـفـعا
فانظر إلى الإبـل التـي لا شك أغلظ منك طبعا
تصغي لأصوات الحدا ة فتقطع الفلوات قطعا

وقال مجير الدين بن تميم:[51]

قالوا رأيتـک كـل يـوم تهيم بالشرب والغنـاء
فقلت إني فتى مـنوع أعيش بالماء والهواء

وقال آخر:[52] (طويل)

زيادة حسن الصوت في الخلق زينة يروق بها لحن القريض الـمحبّـر
ومن لم يـحــركـه الـسـمـاع بطـيـبـه فذلک أعمى القلب أعمى التصور
تُصيخ إلى الحادي الجمالُ لواعجـا فـتوضع فـي بـيـدائها غير حـسر
ولـلـه فـي الأرواح عـنـد ارتياحها إلى اللحن سر في الورى غير مظهر
وكـل امـرئ عـاب الـسـمـاع فـإنــه من الجهل في عشوائه غير مبصر
وأهل الحجا أهل الحـجـاز وكـلـهـم رأوه مـبـاحـا عـنـدهـم غـيـر مـنكر
وهـام بـه أهـل الـتـصـوف رغـبـة لـتـهـيـيج شـوق نـاره لـم تـسـعـر
وإن رســول الـلـه قـد قـال زيـنــوا بـأصواتـكـم آي الـكـتـاب الـمـطـهـر
وزانـت لــداود الــنــبــي زبــوره مزاميرها بالنوح فـي كـل مـحـضـر
وفي الخلد إسرافيل يـسـمـع أهـلـه فيسليهم المسـمـوع عـن كـل مـنظر

---

[50] كشاجم محمود بن الحسين. فارسي الأصل، من شعراء صدر العصر العباسي، تنقل بين حواضر الشام والعراق، إلى أن استقر بحلب حيث أصبح من شعراء الحمدانيين.توفي سنة 360هـ/970م.

[51] ابن تميم محمد بن يعقوب، من شعراء العصر الأيوبي. اشتهر بوصف الطبيعة والتشبيه. له ديوان قام بالتعليق عليه عبد الحميد الرشودي. توفي سنة 684هـ.

[52] الأبيات من شعر الرحالة الأندلسي محمد بن جبير المتوفى سنة 614هـ 1217م.

فإن أك مغرى بالسماع وحسنه   فحسبي اقتداء بالكريم ابن جعفر

ومن بدائع عز الدين الموصلي قوله مضمِّنا:[53] (كامل)

نادمت قوما لا خَلاقَ لهم ولا   ميلٌ إلى طرب ولا أسمارِ
يستيقظون إلى نهيق حمارهم   وتنام أعينهم عن الأوتار

وأخر:[54] (خفيف)

وغناء أرق من دمعة الصـ   ـب وشكوى المحب والمهجورِ
صافح السمع بالذي يشتهيه   وأذاق النفوس طعم السرورِ

ومما ينخرط في سلك ما ذكرناه من أن الألحان تزيد القريض تحبيرا ما كتبه ابن جابر الصفدي[55] من قصيدة: (بسيط)

إن البراعة لفظ أنت معناه   وكل شئء بديع أنت مغناه
إنشاد نظمك أشهى عند سامعه   من نظم غيرك لو إسحاق غناه

فأجابه الصفدي:[56] (بسيط)

يا فاضلاً كَرُمت فينا سَجاياهُ   وخَصّنا باللآلي في هَداياهُ
خَصْصَتَني بقريضٍ شَبّ جوهرُهُ   لَمَّا تَألَّقَ منه نورُ معناهُ
من كل بيت مبانيه مُشَيَّدَةٌ   كمْ من خبايا مَعانٍ في زواياهُ

[53] عز الدين علي بن الحسين الموصلي. شاعر مجيد، نزل بدمشق وأقام بحلب. له ديوان شعر، اشتهر بقصيدة "البديعية" التي شرحها في كتاب سماه **التوصل بالبديع إلى التوسل بالشفيع**. توفي سنة 789هـ/1387م.

[54] الصولي أبو بكر محمد بن يحيى بن عبد الله الملقب بالشطرنجي، بفنون الأدب وأخبار الملوك والخلفاء. له عدة مصنفات من بينها: **أخبار القرامطة**، و**أخبار إبراهيم بن المهدي**، و**شرح ديوان أبي تمام**، **الإقناع في العروض**. توفي سنة 335هـ/946م.

[55] تحريف من الناسخ صوابه ابن جابر "الأندلسي". وهو الشاعر الضرير محمد بن أحمد بن جابر الأندلسي. من مواليد أَلْمَرِية؛ رحل إلى مصر ودمشق، وفيها كتب قصيدة هائية، ثم بعث بها إلى صلاح الدين الصفدي يمدحه فيها.

[56] صلاح الدين أبو الصَّفاء خليل بن أيبك بن عبد الله الألبَكي الفاري الصَّفديّ الدِّمشقيّ الشَّافعيّ، برع في النَّحو واللُّغة والأدب والإنشاء، وكتب الخطّ المنسوب، وقرأ الحديث وكتبه. حُبب إليه الأدب فولِعَ به. له كتاب **الوافي بالوفيات**. توفي سنة 696-764هـ.

ونحن نذكر إن شاء الله أسماء الطبوع وألقابها، عند أرباب الصناعة، ونرجع لما يستعمل عليه التوشيح منها، فنقول: ذكروا أن سائر التلاحين والنغمات، على اختلاف وتباين أشكالها راجع إلى خمسة أصول، عنها تتفرع الطبوع الأربعة والعشرون الدائرة اليوم بين أهل الموسيقا.

فأما الأصول، فالذيل، والزيدان، والماية، والمزموم، والغريبة المحررة. فيتفرع عن الذيل ستة، وهي: رمل الذيل، وعراق عرب، وعراق العجم، ومجنب الذيل، ورصد الذيل، واستهلال الذيل. وعن الزيدان ستة، وهي: الحجاز الكبير، والحجاز المشرقي، والعشاق، والحصار، والأصبهان، والزوركند. وعن المزموم ثلاثة وهي غريبة الحسين، والمشرقي وحمدان. فهذه تسعة عشر،[57] وتصير بزيادة الأصول الأربعة ثلاثة وعشرين، فإذا أضيف الأصل الخامس قالوا – ولا يتفرع عنه شيء – بلغ العدد أربعة وعشرين. وقد نظم هذه الطبوع الإمام أبو محمد عبد الواحد الونشريسي في أبيات تركتها لطولها.

فإذا كنت على بصيرة في الطبوع، وأحطت بأصولها وفروعها، فالذي يجري عليه استعمال التوشيح المذكور بين أربابِ الموسيقا، حسبما أخبرني به أهل الفن – وإنما يسأل عن كل فن أربابه – الحسَينُ، وهو أشهر ما يستعمل عليه التوشيح عندهم. وقد استنبط الإمام الشهير أبو زيد سيدي عبد الرحمن ابن الإمام الأشهر والقطب الأكبر سيدي عبد القادر الفاسي صنعة على رصد الذيل.

واعلم أن لهذه الأصول وما تفرع عنها تعلقا تام[58] بالطبائع الأربع: النارية، والمائية، والريحية، والترابية. فالغالب على صاحب النارية الصفراء، ويحركها من الطبوع المزموم وفروعه. (والغريبة المحررة التي هي أصل بلا فرع).[59] والغالب على صاحب المائية البلغم، وصاحبه يحركه الزيدان وفروعه، والغالب على صاحب الريحية الدم، وصاحبها يتحرك بالماية وفروعها، والغالب على صاحب الترابية السوداء، وصاحبها يحركه الذيل وفروعه.

ومن الأشياء اللطيفة ما يلي:

---

[57] أغفل المؤلف ذكر فروع الماية الأربعة التي بها يكتمل عدد الطبوع الفرعية ليبلغ 19. وهي: رمل الماية، وانقلاب الرمل، والحسين، والرصد. ولعله سهو من الناسخ.

[58] في الأصل المطبوع (تعلق تام) بالرفع. وهو تصحيف.

[59] العبارة التي بين هلالين في غير موضعها، والأنسب أن تختتم بها الفقرة، مع الإشارة إلى أن المنظرين اعتبروا أن هذه النغمة تتحرك لها جميع الطبوع.

قال في **المقتبس**:[60] جعل أهل الموسيقا في العود أربعة أوتار، وصبغوها على خلاف، وغرضهم من ذلك مقابلة الطبائع الأربع؛ فلذلك صبغوا الزير أصفر اللون، وجعل في العود بمثابة الصفراء في الجسد. وصبغوا الوتر الثاني أحمر، وهو مكان الدم من الجسد، وهو من الغلظ ضعف الزير، ولذلك تسمي "مَثنَى"، وصبغوا الوتر الثالث أبيض وهو مكان البلغم من الجسد، وهو في الرقة على قدر نصف غلظ الزير، فلذلك سمي المَثْلَث، ويسمى الحسين، وصبغ الوتر الرابع أسود،[61] وهو مكان السوداء من الجسد، وجعل ضعف المثنى في الغلظ، فلذلك سمي البم.

فهذه الأوتار الأربعة مقابلة للطبائع الأربع، تقتضي مقابلة طبائعها بالاعتدال: فالدم حار يابس يقابل المثنى، وهو حار رطب، قوبل كل طبع بضده حتى اعتدل واستوى كاستواء الجسم في أخلاطه، إلا أنه عطل من النفس، والنفس مقرونة بالدم.

ولما رأى زرياب[62] هذا اخترع وترا خامسا أحمر، وأضافه إلى الوتر الأوسط الدموي، ووضعه تحت المثلث وفوق المثنى، فكمل في عوده قوى الطباع الأربع، وأقام الخامس المزيد مقام النفس في الجسد. **انتهى**.[63] وزرياب المذكور إمام صناعة المغنين، والمجتهد في فن الموسيقا، والمقدم فيه على غيره. وكان يحفظ عشرة آلاف مقطوعة بألحانها - وهذا العدد من الألحان غاية ما ذكره بَطَلّيمُوس[64] واضع هذه العلوم ومبتكرها.

ويذكر أن زرياب ادعى أن الجن تعلمه كل ليلة ما بين نوبة إلى صوت واحد.[65] فكان يهب من نومه سريعا، ويلقيه على قيناته، ثم يعود لمضجعه. وحكايته

---

[60] القصد هنا إلى كتاب **المقتبس** لابن حيان الأندلسي، وهو الفقيه الظاهري محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، أثير الدين، أبوحيان، الغرناطي الأندلسي الجياني النفزي. من مواليد غرناطة عام 654هـ/1256م، وتوفي عام 745هـ/1344م، انظر: المقري، **نفح الطيب**، ج 3، 196.

[61] جاء في النفح: وجعل من العود مكان السوداء من الجسد، وسمي "البَم"، وهو أعلى أوتار العود، وهو ضعف المثلث الذي عطل من الصبغ وترك بيض اللون، وهو من العود بمنزلة البلغم من الجسد، المقري، **نفح الطيب**، ج 3، 193.

[62] زرياب. أبو الحسن علي بن نافع. تتلمذ عي إسحاق الموصلي، نبغ في الغناء وغنى بين يدي الخليفة هارون الرشيد، رحل إلى الأندلس، فنزل قرطبة تحت رعاية أميرها عبد الرحمان الأوسط. أسس معهدا لتعليم الغناء المشرقي أسماه "دار المدنيات". وقد توفي سنة 230هـ/845م.

[63] هنا ينتهي الكلام المنقول عن كتاب **المقتبس** لابن حيان الأندلسي.

[64] بَطَلّيموس (Ptolémée) أحد ملوك مصر الهيلينيين البطالمة، ولعله أولهم. اشتهر بالاهتمام بالثقافة. عاش ما بين عامي 240 و308 قبل الميلاد.

[65] يفهم من هذا الكلام أن النوبة كانت تعني عددا من "الأصوات" بما يقيم برنامجا كاملا. أما "الصوت" فهو عند الأصبهاني ما يدل على المقطوعة الغنائية.

في ارتحاله عن هارون الرشيد واتصاله بالحَكم المرواني بالجزيرة مشهورة.[66] وفي زرياب قال ابن حبيب الفقيه:[67] (سريع)

بلوغ أمري والذي أبتغي — هَيّنٌ على الرحمان في قبضتهْ
ألف من الحُمْر وأقْلِلْ بها — لعالِمٍ أرْبى على بُغيَتِهْ
زريابُ قد أعْطِيَها جُملةً — وحرفتي أشرفُ من حرفتهْ[68]

واسمه علي بن نافع، ولقب بزرياب لسواد لونه، وفصاحة لسانه، مع لطافة شمائله. شبه بطائر أسود غرد عندهم. وفيه قال عبد الرحمن بن الشّمر منجم الأمير عبد الرحمن الأموي:[69] (خفيف)

يا عليّ بنَ نافع ياعليَ — أنتَ أنْتَ المُهذبُ اللَّوْذَعيّ
أنت في الأصل حين يسأل عنه — هاشمِيّ وفي الهوى عبشمِيّ[70]

وممن أخذ عن زرياب واشتهر بعده مصابيح جارية الكاتب أبي حفص عمر تهليل. ويذكر أن ابن عبد ربه صاحب **العقد** مر بدار أبي حفص، والجارية تغني، فوقف يستمع، فأشار أبو حفص لها فسكتت، فكتب ابن عبد ربه بهذين البيتين إلى صاحبها: (بسيط)

يا مَنْ يَضِنُّ بصوت الطائرِ الغَرِدِ — ما كنتُ أحْسبُ هذا الضَّنَّ منْ أحَدِ
لو أنَّ أسَماع أهْل الأرض قاطبةً — أصْغَتْ إلى الصوْت لمْ تَنْقُص ولمْ تَزِدِ

---

[66] نص الحكاية في المقتبس بأكملها، ابن حيان، **المقتبس**، 307، وعند المقري، **نفح الطيب**، ج 3، 125ـ126.

[67] أبو مروان عبد الملك بن حبيب المرداسي السلمي (174هـ/790م-238هـ/853م. عالم دين أندلسي مالكي المذهب.

[68] انظر نفح الطيب مع اختلاف في النص، ج 2، 7. ونص الأبيات عند القاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي في: **ترتيب المدارك لمعرفة أعلام مذهب مالك** (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1970)، الجزء 4، 139. كالآتي: (سريع)

صلاح أمري والذي أبتغي — هيّن على الرحمن في قدرته
ألف من الصفر، وأقلل بها — لعالم أربى على بغيته
زرياب قد يأخذها قفلة — وصنعتي أشرف من صنعته

[69] انظر: أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، **العقد الفريد**، تحقيق محمد سعيد العريان (القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1953)، ج 2، 364. وانظر المقري، **نفح الطيب**، ج 4، 126.

[70] الإفراني، **المسلك السهل**، الملزمة 6، 46.

فخرج إليه أبو حفص حافيا، وأدخله مجلسه، وتمتع بسماعها.[71]

ولا بأس بإيراد جملة مما قيل في العود، قال ابن الوردي:[72] (كامل)

جاءت بعود كلما لعبت بـه ... لعبت بِيَ الأشـواقُ والتبريـحُ
غنت فجاوبها ولم يك قبلها ... شجرُ الأراك معَ الحمام يَنوح

وقال الصفدي: (طويل)

أتـتـنـا بعود حركتـه بـأنْمُـلِ ... هي الماء لطْفا في اتِّباع الأناشد
فكاد وقد جَسّتْ مَثانيه يَـكتسي ... بأوراقه لما جرى الماءُ في العَوَد

وقال ابن تميم:[73] (خفيف)

ومهاة قـد راضت الـعـودَ حـتـى ... عاد بعدَ الجِماحِ وَهْوَ ذليلُ
خافَ من عَرْكِ أُذْنه إذْ عَصاها ... فـلـهـذا كـمـا تـقـولُ يقـولُ

وقال آخر:[74] (كامل)

ومليحة باتت تُدَغْدغُ عودَها ... بفصاحة حتى تَغَنَّى العودُ
فـكـأنـهـا أمٌّ عـلـيه شـفـيـقـةٌ ... وكـأنه في حجْرها مَوْلودُ

وقال ابن الوردي في مغنية: (هزج)

ونــائــحة لــهــا وجْــهٌ ... به فَتـنَـت بَني الـدنـيـا
فـبـاكـيـةً عـلـى الـمَوتى ... وضاحكة على الأحْيَـا

---

[71] ابن تهليل هذا هو مَن نعت بأنه فارس النظم والنثر، وأعجوبة القران والعصر.

[72] البيتان لابن تميم في كتاب **تزيين الأسواق**. وتردد العلمي في نسبتهما بين ابن الوردي وابن تميم. وابن الوردي هو عمر بن مظفر بن عمر بن محمد ابن أبي الفوارس، وهو فقيه وأديب وشاعر وقد درس في حماة ودمشق واستقضي في حلب.

[73] البيتان في **حلبة الكميت** لشمس الدين محمد النواجي (مصر: 1276)، 202 وفي **ديوان الصبابة** لأحمد بن يحيى بن أبي حجلة (بيروت: 1972)، 237.

[74] البيتان في **الأنيس المطرب**، 192.

آخر:[75] (خفيف)

ماهرٌ في غنائه ينشرَ الد — ـرّ فَيَمْلَا مسامع الندماء
لوتغنى لمُذْنِفِ بعـث اللـ — ـهُ إليه من وقته بالشفاء

وقال القيراطي:[76] (بسيط)

غنى على العود شادٍ سَهْمٌ ناظرِه — أمسى به جَسَدُ المُضْنى على خَطَرِ
رنا إليّ وجسّتْ كفُّهُ وَتَراً — فراحتِ الروحُ بيـن الجسَ والـوَتَرِ

وله في هجو مغن:[77] (سريع)

عَـوّادكـم منـطـقُـه جارح — وضـربـه ضـرب مـن الحيـن
وعودُه في الكف من قـبحـه — ما زال مثلَ العود في العَيـن

وما أحسن قول ابن الوردي على طريق التورية:[78] (مجتث)

غنـى لنا يومَ حَرَ — فمات بَردا رِفـاقي
يا ليتنا في حجاز — لما شدا في عِراقِ

آخر:[79] (متقارب)

مـغـنـيـةٌ سـوءَ ألـفـاظـهـا — يُميت السرورَ ويُحيي الكرَبْ
مُقَبّحةٌ الوجه مَـفلوحَـةٌ — فـلا لـلـزِّنـاء ولا لـلـطَّـرَبْ

آخر:[80] (سريع)

---

[75] الإفراني، **المسلك السهل**، الملزمة 6، 46.

[76] القيراطي برهان الدين إبراهيم بن عبد الله الطائي، شاعر فقيه من أهل القاهرة(ت781) – انظر **الدرر الكامنة**، ج 1 ص 32 – **شذرات الذهب** ج 6 ص 269.

[77] البيتان في: محمد بن الطيب العلمي، **الأنيس المطرب فيمن لقيته من أدباء المغرب**، تحقيق عبد الجواد السقاط (الرباط: منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 2019)، 447.

[78] العلمي، **الأنيس المطرب**، 448.

[79] نفسه.

رأيـت زيـدا قـاعـدا للغـنـا | فقمت من مجلسه أهربُ
لأنـه يـنـبـحِ مـن عُــــوده | جروٌ ومن أوتاره أكلُبُ
ويحسبَ النَّدمان في حلقه | دجاجة يخنقـها ثـعـلــبُ
ما عجَبي منـه ولكـنَّـنِـي | من الذي يُطربُهَ أعجَبُ

وأنشدني لنفسه بعض أصحابنا الأدباء في عواد ضرير: (طويل)

وأعمى بَصيرٍ بالمثالث كفُّه | أجلنا به للأنس في روضة طرفا[81]
براه إله الخلق سترا لعاشق | فـأطـربـه كـفـاً وكـف لـه طَـرف

جملة كافية فيما يتعلق بالتوشيح من العروض والقافية

لا يخفى على مُعاني صناعة القريض أن قوام النظام واستحكام الشعر إنما يكون لمن أتقن هذين العلمين وتمهر فيهما؛ فقد وقع لجماعة كأبي تمام والبحتري وغيرهم الخلل في الوزن، والتبست عليهم البحور، وتداخلت عليهم التفاعيل؛ وما ذلك إلا لعدم الدراية بهذا الفن. وهل علم العروض للشعر إلا بمثابة علم الإعراب للكلام؟ وكما أن النحو وضع ليعصم اللسان من اللحن، فكذلك العروض وضع ليعافى به الشعر من خلل الوزن، فلولاه لاختلفت الألحان، وانحرفت عن الصواب انحراف الألسنة عن الإعراب.

ولا يلتفت لما وقع لجماعة من استبراده والحط منه، وأن الناظم إن كان سليقيا، فلا حاجة له بالعروض كما لم يحتج إليه من سبق الخليل من العرب، وإن كان غير مطبوع فلا يتأتى الشعر إلا بكلفة، كما قال أبو فراس الحمداني: (سريع)

تناهض الناس للمعالي | لما رأوا نحوها نهوضي
تكلفوا المكرمات كـدّاً | تكلف النظـم بالـعـروض

[80] العلمي، **الأنيس المطرب**، 448.

[81] الطِّرف بكسر الطاء: الكريم من الخيل.

وقال بهاء الدين السبكي:[82] (طويل)

إذا كنت ذا فكر سليم فلا تمل لعلم عروض يوقع القلب في كرب
فكل امرئ عانى العروض فإنما تعرض للتقطيع واشتاق للضرب

فقالوا: وتقطيع الأبيات يخرج بديع الألفاظ ورائق السبك إلى استبراد وركاكة. وحدث الأصمعي أن أعرابيا كان يجالس الأدباء ما داموا يتناشدون الأبيات، فإذا أخذوا في العروض وتقطيع الأبيات ولى عنهم وهو ينشد: (بسيط)

قد كان إنشادهم للشعر يعجبني حتى تعاطَوْا كلامَ الزنجِ والبَومِ
وَلَّيتُ مُنقلبا واللهُ يعصمني من التقَحّم في تلك الجراثيم

وربما أوقع التقطيع المرء في الزلل والخجل، كما ورد في مداعبة أبي نواس وعنان جارية الناطفي حين قالت له: إن كنت تحسن النظر في العروض فقطع هذا البيت: (رمل)

حَوِّلوا عني كنيستكم يا بني حمّالة الحطب

فخرج له: ناكني، فقالت: من؟ وضحكت منه،[83] فقال لها: قطعي أنت قوله:

أكلت الخردل النا مي في صفحة خباز

فخرج لها: أكلت الخَرّ، فضحك منها. قال في الغيث:[84] وعنده أن هذه الحكاية موضوعة وإن ذكرها صاحب العقد وغيره.

وإذا تبين شدة الحاجة لهذه الصناعة تعين أن نلم بشيء منها على سبيل الإيجاز، فنقول: هذا التوشيح من بحر الرمل. وذكر ابن بَرِي في شرح عروض ابن السقاط أقوالا في تسميته بذلك، فقال الزجاج: من سرعة السير، وقال الخليل: تشبيها

---

[82] **الديوان**، 178.

[83] الحكاية في **العقد الفريد** لابن عبد ربه، ج 5، 8.

[84] صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، **الغيث المسجم في شرح لامية العجم** (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت).

له برمَل الحصير، وقيل لأن الرمل الذي هو نوع من الغناء يخرج على هذا الوزن، فقال السفاقصي: وهو أبعدها. انتهى. والظاهر أن أنه أقربها، فإن أهل الموسيقا متهافتون على الرمل تهافت الذباب على العسل، ولعله لهذا أكب على هذا التوشيح كبار تلك الطبقة، لأنه "وافق شن طبقة".

ثم إنه لا يستعمل إلا محذوف العروض، والحذف عندهم هو حذف السبب الخفيف من أخر الجزء؛ مثاله: فَعُولُنْ؛ بخذف سببه الخفيف، فيبقى: فَعُو. وللرمل عروضان محذوفة ومجزوءة، وستة أضرب. وهذا التوشيح من عروضه الأولى المحذوفة، ومن ضربها الثالث الذي هو محذوف كالعروض، وبيته: (رمل)

قالت الخنساءَ لما جِئْتُها　　　شابَ بعدي رأسُ هذا واشْتهَبْ

والرمل مثمن الأجزاء يتركب من:

فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن، ومثلها. وهومن الدائرة الثالثة، وتسمى "دائرة المُجْتلَب" على مذهب الجمهور، وسماها الخزرجي "دائرة المشتبِه". ولنوضح ذلك ببيت من التوشيح:

البيت:

هل درى ظبيَ الحمى أنْ قد حَمى　　　قلَب صَب حلَّه عَنْ مَكنِس

تقطيعه:

هَلْ دَرَى ظَبْ/ يُلْحِمَى أنْ/ قَدْ حَمَى　　　قَلْبَ صَبْ بِنْ/ حَلْلَهُ عَنْ/ مَكنِسِ

تفعيله:

فاعلا تُنْ / فاعلا تن / فاعلُنْ　　　فاعلا تن/ فاعلا تن / فاع

اسمه:

ســـالم / ســـالم / محذوف　　　سالم / سالم / محذوف

وعلى هذا فقس.[85]

الزهر الغض في الرد على من عاتب في التوشيح أو غض

كأني بمستمع ممتلئ الصدر بالأضغان والإحن، ينكر إكبابي على إيضاح مغفل هذه الموشحة، ويحتج بأنها مشتملة على وصف الخدود والقدود، والمبالغة في وصف الراح، وكل ذلک مما هو حرام في الشريعة. فكيف تضرب في أرضها بقدم، أو تقطع برهة دهر فيما هو كالعدم؟ فأقول كما قال بن الوردي، وهو القائل المحقق: "إن الصحابة كانوا ينثرون ويشعرون، ونعوذ بالله من قوم لا يشعرون".[86]

البيبليوغرافيا

ابن أبي حجلة، أحمد بن يحيى. **ديوان الصبابة.** بيروت: 1972.

ابن حيان القرطبي، حيان بن خلف. **السفر الثاني من كتاب المقتبس.** تحقيق وتقديم وتعليق محمود علي مكي. الرياض: مركز الملک فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1534هـ/2003م.

ابن خاقان، أبو نصر الفتح. **قلائد العقيان ومحاسن الأعيان.** القاهرة: مطبعة التقدم العلمية، 1330هـ.

ابن سعيد المغربي الأندلسي، أبو الحسن علي بن موسى. **المغرب في حلى المغرب.** تحقيق شوقي ضيف. القاهرة: دار المعارف، 1953.

ابن عبد الجليل، عبد العزيز. **الموسيقا الأندلسية المغربية: فنون الأداء**، سلسلة عالم المعرفة 129. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، محرم الحرام 1409 هـ/سبتمبر (أيلول) 1988.

ابن عبد ربه الأندلسي، أحمد بن محمد. **العقد الفريد.** تحقيق محمد سعيد العريان. القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1953.

ابن عياض السبتي القاضي عياض بن موسى. **ترتيب المدارک لمعرفة أعلام مذهب مالک.** الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1970.

[85] أقف عند هذا الحد من القسم المعنون بـ "جملة كافية فيما يتعلق بالتوشيح من العروض والقافية" من الملزمة 47 حتى 49. كما أتجاوز كلام المؤلف المعنون ب "الكلام عن القافية" من الملزمة السابعة رقم الطرة 52 حتى 54.

[86] الإفراني، **المسلک السهل**، الملزمة 7، 52.

الإفراني، محمد بن الحاج محمد بن عبد الله. **المسلك السهل في شرح توشيح ابن سهل.** تحقيق وتقديم الأستاذ محمد العمري. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1997.

______. **المسلك السهل في شرح توشيح ابن سهل.** طبعة حجرية سنة 1324هـ بذمة الفقيه محمد بن قاسم البادسي، وتصحيح الفقيه سيدي أحمد بن العباس.

______. **نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي.** حققه عبد اللطيف الشاذلي. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1319 هـ/1998م.

البوعصامي، محمد. **إيقاد الشموع للذة المسموع بنغمات الطبوع.** تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل. الرباط: منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 1995.

التيفاشي السفاقصي، أحمد بن يوسف. **متعة الأسماع في علم السماع.** تحقيق رشيد السلامي. قرطاج: منشورات المجمع التونسي للعوم والآداب والفنون ـ بيت الحكمة، 2019.

الحايك، محمد بن الحسين. **من وحي الرباب، مجموعة أشعار وأجزال (كذا) موسيقى الآلة.** إعداد الحاج عبد الكريم الرايس. د.م: دون اسم الناشر، 1403هـ/1982.

الحوات، سليمان. **البدور الضاوية في التعريف بالسادات أهل الزاوية الدلائية.** مخطوط المكتبة الوطنية، رقم 162 د.

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. **الغيث المسجم في شرح لامية العجم.** بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

العلمي، محمد بن الطيب. **الأنيس المطرب فيمن لقيته من أدباء المغرب.** تحقيق عبد الجواد السقاط. الرباط: منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 2019.

الفشتالي، عبد العزيز. **مناهل الصفا في أخبار الملوك الشرفا.** تحقيق عبد الكريم كريم. الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ت.

الكندي، يعقوب بن إسحاق. **مؤلفات الكندي الموسيقية - رسالة في خبر صناعة التأليف.** تحقيق وإخراج زكريا يوسف. بغداد: المجمع العلمي العراقي، د.ت.

كنون، عبد الله. **النبوغ المغربي في الأدب العربي.** الجزء 1. الدار البيضاء-بيروت: مكتبة الرشاد ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، 1961.

مجهول. **الروضة الغنا في أصول الغنا.** نسخة بالمكتبة الوطنية بالرباط رقم 99.

المراكشي، العباس بن إبراهيم. **الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام**. فاس: المطبعة الجديدة، 1939.

المقري التلمساني، أحمد بن محمد. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1968.

النواجي، شمس الدين محمد. **حلبة الكميت**. مصر: 1276.

مجلة المناهل، العدد 100 (خريف/شتاء 2020) : 469-480

"موسوعة السرد العربي"
عبد الله إبراهيم وفاعلية النقد الثقافي

سعيد أوعبو
باحث في سلك الدكتوراه
جامعة محمد الخامس بالرباط

تمهيد: الموسوعة جهد ثقافي عربي استثنائي

لا يمكننا الحديث عن الدّراسات الثّقافية، بمعزلٍ عن ذكر الإسهام الكبير الذي اضطلع به عبد الله إبراهيم،[1] خصوصا في عمله الريادي وهو يتتبع السّرود العربية، بدءاً بالإرهاصات الأولى التي تثير سؤال الكتابة، مرورا بالأساطير، إلى الأنواع الكبرى، وصولا إلى نظرية الصّيغ التي تهتم بدرجات التمثيل الروائي. وكلّ ذلک من خلال جهد جهيد، تطور عبر مراحل، بحيث اتسمت بالشتات في بادئ الأمر ثم انتهت بالجمع الأولي في موسوعات اشتغل عليه ليطورها رويدا رويدا، لينتهي بعملٍ مهمّ شكل فيصلا في تاريخ الدراسات الفكرية والنقدية، في تسع مجلّدات يُزاوج فيها بين الفكر والنقد الثقافيين.

نهضت الموسوعة بقاعدة السياقات الثقافية في بادئ الأمر والتي أسهمت في صوغ الظاهرة السردية واحتضانها، وتذليل الظروف الثقافية في نشأة الأنواع السردية الكبرى من قبيل: (الخرافة، السير الشعبية، والمقامة...)، مع التفضل بتحديد الأبنية المرتبطة بكلّ نوع على حدة، خصوصا في سياقات التلقي التي تهتم بالراوي والمروي والمروي له، وضروب التحولات التي عمّت هاته الأبنية بين المشافهة وما بعد المشافهة - الكتابة -، خصوصا في ظل ظهور المركزيات الدينية التي قلّصت من فاعلية الراوي وفعل التحوير؛ مختتما المرحلة الأولى – مرحلة التوسع – بأدب الارتحال الذي تنازل عن صبغة الإيحاء إلى التقرير بغاية التوثيق واستكشاف المجهول.

أما المرحلة التالية، فقد وسمناها بالحصر، بعدما غدت السردية العربية في خضم التفاعلات الاجتماعية واحتدامها في ظل النشاطين السياسي (الاستعماري) والثقافي في بداية القرن الحديث، ومع ظهور نوعٍ من التّحلل على صعيد الأبنية

[1] عبد الله إبراهيم، **موسوعة السرد العربي** (دبي: قنديل للنشر والطبع والتوزيع، 2016).

السردية للأنواع الكبرى، وتداعي التمازج وتلاشي الحدود الفاصلة بين الأجناس/الأنواع، كاستجابة للأوضاع الثقافية بمفهومها العام. وظهور أنواع جديدة من قبيل الرواية، التي غدت ديوان العرب، نظرا لأدوارها الريادية في تمثيل الوضعيات بمختلف سياقاتها (النفسية والاجتماعية، والسياسية...).

ليغدو الشق الأخير من الموسوعة، مرتبطا بمرحلة التفاعل على مستوى الأجرأة والتحليل، من خلال تفكيك النوع الجديد – الرواية –، وموضوعاته الشائكة التي تطرح أسئلة قلقة، والتي ظلت مستعصية على النّقل والتمثيل، الأمر الذي أفلحت في أن تستجيب له الرواية، ويتعلق الأمر بالكتابة النسوية ورؤية الأنثى للعالم، وأدب الاعتراف المقترن بالهوية، علاوة على التخييل/التخيّل التاريخي الذّي ردم العلاقة السجالية بين الرواية والتاريخ، وساوى الحضور بينهما.

كلّ هذا جعل من العمل نموذجا استثنائيا شكل الفرادة وانتدب لنفسه التميّز، خصوصا في إعادة رسم خطٍّ ثقافي لنشأة الرواية لا يحمل القطع بأنّه نهائي، لكنّه وضع اللّبنات الأساسية للباحث، وفتح آفاقا مستقبلية بغية الانطلاق في استكشاف المرويات السردية، وتعميق البحث أكثر. ولقد أمكننا عرض الخصوصيات التي همّت الموسوعة انطلاقا من الآتي:

المرتكزات الفكرية

من بين التوجهات المرهونة بالتحليل – خصوصا في المرحلة الأخيرة – والتي فطنّا إلى أنّ النّاقد عبد الله إبراهيم انكبّ على استثمارها، ما يتّصل أساسا بالخطاب الاستعماري وبنظرية ما بعد الاستعمار. بغية تحليل وبلورة الحضور الغربي في البلدان المستعمَرة، إثر الإنتاج الخطابي من جهة، ومن جهة أخرى صرف النّظر إلى الاستعمار التقليدي وفعل الهيمنة الإمبريالية التي انتهت، وصارت ممّا بعد. ورغم دراسة التاريخ من خلال هاته النّظريات، إلّا أنّ الإشكال ليس مرهونة بالآليات ونُظم التحليل، أكثر من راهنيّته المعارضة القائمة على تباين الآراء، بين من يدّعي استمرار الاستعمار وخطاباته التعسفية، وبين من يراها شيئا متجاوزا.

يتقدم طليعة الخطاب الاستعماري[2] المفكر إدوارد سعيد في مؤلّفه الاستشراق، بحيث يجعل الاستشراق "أسلوبا للخطاب، أي للتفكير والكلام، تدعمه مؤسسات

[2] هذا الطرح يعززه "يانغ" بحيث "اثبت الإنجاز النظري لإدوارد سعيد، وهو خلقُ موضوعٍ للتحليل اسمه الخطاب الكولونيالي، مجالا من أهم مجالات البحث في السنوات الأخيرة، وأكثرها خصوبة، وقد جرى توسيع مفهوم الخطاب الكلونيالي، الذي لا يزال بالضرورة موضوع

ومفردات وبحوث علمية، وصور ومذاهب فكرية، بل بيوروقراطيات استعمارية وأساليب استعمارية"،[3] ولا شك أن بروز هذا الخطاب متعلّق بالدرجة الأولى بالنظم الكلامية والفكرية، ولعلّ "الأعمال التي قدّها ممثلو مدرسة فرانكفورت تطرح اهتمام مشتركا، تجسد في محاولة صوغ فلسفة نقدية بديلة، تقف بإزاء التيارات النظرية البرجوزاية، التي مارست، ولم تزل، صنوفا من السلطة الفكرية، وهدفت إلى تقويض الفصل بين النظرية والممارسة"،[4] هاته الفلسفة دفعت لتحرير المشروع النقدي الذي استفاد منه المفكر إدوارد سعيد في مؤلّفه الاستشراق. لأنّ المنطلقات الفكرية للمدرسة تأسس وفق منظور علمي، جاء وفق مراحل متتالية، آخر محطّاته جاءت بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية "حيث بدأت المدرسة تمارس تأثيرا مهما على الفكر في أوربا والولايات المتحدة، وتثير حماسا في حركات الشباب التي تفجّرت نهاية الستينات مع زيادة اهتمامها بقضايا التسلط والهيمنة، ونقد النظم السياسية والثقافية، خاصة في المجتمعات الرأسمالية..."[5]

لقد أخذ هذا الخطاب الاستعماري جملة من الفاهيم التي تضمن كينونته من قبيل السّيطرة، لذلك يستطرد المفكر إدوارد سعيد متحدثا عن الاستشراق بصفته "أسلوبا غربيّا للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلط عليه،"[6] ولا ضير أنّ الاهتمامات الكبرى بالهيمنة كانت نتاج الاستفادة الكلية من أعمال أنطونيو غرامشي الرّجل الذي جعل من المفهوم خيطا ناظما يؤطر أعماله، وقد نظر غروبي لوسيانو إلى الهمينة عند غرامشي باعتبارها "اللحظة التي تتحقق فيها التحالفات أساسا، أي القاعدة الاجتماعية الضرورية لديكتاتورية البروليتاريا باعتبارها الشكل السياسي والدولتي (Étatique) الذي تتحقق الهيمنة في إطاره. وفي هذا السياق تتحدّد الهيمنة بوصفها القدرة على القيادة والسيطرة"[7] ممّا يجعل خطاب الاستعمار معادلا للاستشراق والمرادف لأساليب الهمينة والقيادة والسّيطرة، بشكل تخلقه المؤسسات للقيادة الفكرية والميل للإخضاع خصوصا في طفو بعض الجماعات المعارضة عادة في

جدل و نقاش، ليشمل أنساقا أخرى كخطاب الأقلية..." انظر: روبرت يانغ، **أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب**، ترجمة أحمد محمود (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003)، 346.

[3] إدوارد سعيد، **الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمة محمد عناني (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006)، 44.

[4] توم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة سعد هجرس (طرابلس: دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، 2004)، 15.

[5] بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، 24.

[6] سعيد، **الاستشراق**، 46.

[7] لوسيانو كروبي، "مفهوم الهيمنة عند غرامشي،" ترجمة عبد العزيز الأزدي، **الملتقى** 1 (1977): 20.

البلدان المضطهَدة. إنّه بالأحرى خطاب إقصائي يعيد تمثيل الشرق وفق المصالح والأهداف الاستعماريّة.

لقد شكل الاستشراق عند إدوارد سعيد أفقًا لعبد الله إبراهيم، يضمن له مرتكزات نظرية لإغناء نقاشاته وتعبئة فراغاته وهو يتلقّف الخطابات بمختلف تلويناتها، ومختلف القضايا السياسة، التاريخية، والعرقية في تخوم الرواية... وإعادة تحليلها وفق المفاهيم الاستشراقية المنضوية تحت لواء النقد الثقافي الذي أرسى دعائمه إدوارد سعيد، ولكون الاستعمار قد ولّد آثاره في كلّ شيء، لذلك تبطّنت في الاستشراق سبل التحليل "حيث نبعت تحليلاته من معطيات مثل القوة، والسلطة، وسلطة الإنشاء، والنصوص المولّدة لذاتها، وترابط المعرفة بالقوة، والاستعراض، والعجمة..."[8] وغيرها من المفاهيم التي تيّسر للباحث تفكيك الخطابات بنظرية قائمة بذاتها.

أما دراسات ما بعد الاستعمار، فقد صُمّمت على مقاس ما بعد الحداثة، وهي دراسة النظريات الما بعد استعمارية، وقد جاءت كرد فعل على التراث الثقافي الذي خلفته الإمبريالية، وتفحص علاقات القوة الاجتماعية والسياسية التي تدعم الاستعمار المسلح والاستعمار الفكري الجديد، وكاستجابة إيديولوجية للفكر الاستعماري بكونه إبدالا لوصف أحداث تأتي بعد الاستعمار، من خلال التركيز على العواقب الإنسانية للسيطرة المضطهدين وعلى استغلال الأشخاص المستعمَرين وأراضيهم. إنّ ما بعد الاستعمار هو تحليل نظري نقدي لتاريخ وثقافة وأدب وخطاب القوة الإمبريالية – الأوروبية على سبيل المثال في إفريقيا – وقد ظهرت في الثلث الأخير من القرن العشرين، في موضعين متباينين:

الأول: في الولايات المتحدة الأمريكية مع إدوارد سعيد كمُمهد ومؤسس لنظرية من نظريات ما بعد الاستعمار باعتبارها تيارا فكري، يهتم بالثنائيات بين الشرق والغرب. وقد استفاد من أعمال سبقيّة لألبير ميمي.[9] علاوة على اجتهادات فرانز فانون[10] خصوصا بعد عثوره على أسس النظرية الرئيسية خصوصا في ما يتعلّق

[8] إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبريالية** (بيروت: دار الآداب، 2014)، 16.

[9] استفاد إدوار سعيد من أعمال حازت على الريادة، ونالت السبق في الخوض في ثنايا صور المتسعمرات، من قبيل العمل الكلاسيكي الذي أنتجه التونسي ألبرت ميمى المعنون بـ"**صورة المستعمرة**" وترجم لاحقا بـ "**المستعمِر والمستعمَر**". كتابٌ يعد أحد أقوى دراسات الاضطهاد الاستعماري المكتوبة على الإطلاق. أنظر الكتاب، ومقدمة الكتاب:

Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized*, introduction by Jean-Paul Sartre, new introduction by Nadine Gordimer, translated by Howard Greenfeld (London: Earthscan Publications, 2003), 27.

[10] كتابات فانون تذهب إلى أن الاستعمار يشوّه الذات الإنسانية، ويؤكد أنّ الجوهر الإيديولوجي للاستعمار هو الإلغاء المُمنهج للصّفات الإنسانية للشعب المستعمَر، والتي تنتقص منه وتُدرجه في خانة الوحشية، ويتم تجريده من الإنسانية، من خلال العنف الجسدي

"بمعارضة المتسعمَر للمستعمر." لتستمر عمليات التأثر بشكلٍ متواتر مع الذين جاؤوا بعد إدوارد سعيد، سواء معه "مطابقة أو اختلافا،" أو تأثّرا مباشرا للذين قعّدوا للخطابين الاستعماري وما بعد الاستعماري، ونقصدُ ألبير ميمي وفانون على سبيل التمثيل.

الثاني: في الهند كمهد فعليّ للنظريات التي تهتم بالحقبة المابعدية، بحيث عَرفت حقبة ما بعد الاستعمار مجموعة من التّحوّلات، ابتدع من خلالها هومي بابا نظرية الهجنة، إثر إعادة التفكير في مسائل تتعلّق بالهوية وسؤال الانتماء، كون الهجنة أساس الثقافة، بحيث إنّ "الثقافة المعاصرة مختلطة تمامًا مثل الثقافة الاستعمارية"[11] رغم تباين المواقع، سواء في فضاء المستعمَر أو فضاء المستعمِر، ويقدم بابا نظريةً فاعلة عن التهجين الثقافي. نظريةٌ رائدة بُثت في عمله "موقع الثقافة"،[12] والمهتمة بالخطاب التواصلي المهمل، وإعادة كتابته بمفاهيم جديدة، ولا شك أنّ عمل بابا يطور "مجموعة من المفاهيم المهمّة التي تعتبر أساسية لنظرية ما بعد الاستعمار: الهجينة-الهجنة-، التقليد، الاختلاف، والانشطار"[13] كمفاهيم للمقاومة ويوفرها أيضا لدراسة نصوص الاستعمار وما بعده. فالأدب بالنسبة لبابا "مركزية لعمليات منظوره ما بعد الاستعماري"،[14] ويجادل بابا بأنّ الإنتاج الثقافي دائمًا ما يكون أكثر إنتاجية حيث يكون أكثر تناقضًا. ويستفاد من عمله أنّهُ إلى جانب الهيمنة والسيطرة المشاعة، هناك جانب من التواصل والتفاعل الثقافي المعقد والمتنوع (الممتد إلى اليوم) بين المستعمِر والمستعمَر، وتساهم وجهات النظر ما بعد الاستعمارية بفهمٍ أصلي لحاضرنا الاستعماري، كما يقدمها بابا دائمًا. وقد جاء في ذات الموضع تيار سمّي بـ"دراسات التابع"،[15] الذي يتضمن صفوة من المنظرين والنقاد، من قبيل: رانجيت غاها، بارتا

والفكري الممارس عليه. أنظر: فرانز فانون، **معذبو الأرض**، تصدير جون بول سارتر، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015).

[11] David Huddart, *Homi K. Bhabha* (London & New York: Routledge, 2006), 83.

[12] يعمل الكتاب على خلق جملة من المفاهيم الرئيسية، بحيث يشرح "الاغتراب الثقافي" من خلال التحليل النفسي لفهم الاستعمار وما بعد الاستعمار، ويتبع آثار "الهجنة الثقافية" على خطابات القومية والحقوق الثقافية وكذا "الصورة النمطية الثقافية" في كيفية إعادة تفسير الخطابات الاستعمارية، وإيجاد قلق مركزي لخطابات المستعمر، علاوة على "التقليد الثقافي" الذي يدرس الطرق التي يحتفظ بها المستعمر على سلطته في التصرف على الرغم من السيطرة الظاهرة للمستعمَر، وإقامة نوعٍ من المطابقة والمحاكاة التي تُفرض على المستعمَر...إلخ. وينتقل بابا من مستويات نظرية إلى أخرى تطبيقية وفي سياقات استعمارية وما بعد استعمارية مختلفة. انظر: هومي بابا، **موقع الثقافة**، ترجمة ثائر ديب (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006).

[13] Huddart, *Homi*, 1.

[14] Huddart, *Homi*, 2.

[15] ركزت دراسات فرعية على دراسات ما بعد الاستعمار، ما يُنتسبُ إلى"دراسات التابع" (Subaltern Studies) مشروعهم هو إعادة النظر في التأريخ الاستعماري الهندي من منظور السلسلة المتقطعة لحركات الفلاحين أثناء الاحتلال الاستعماري... انظر:
Ranajit Guha, *Subaltern studies* (Delhi-New York: Oxford university press, 1982).

شتارجي، شهيد أمين، ودفيد أرلوند، مع إسهام جلي من قِبَل ديبيش شكربارتي وغيتاري سبيفاك التي أغنت النّظريات النّسوية المابعدية.

المفاهيم الثّقافية والمواضيع التّفاعلية

اشتغل الناقد في موسوعته على مواضيع كبرى تتخللها مفاهيم مستمدّة من الخطاب الاستعماري ونظرية ما بعد الاستعمار، ويمكن تعداد المواضيع في اتصالها بالمفاهيم في الآتي:

الكتابة النسوية: تمّت إشاعة مفهوم الذكوريّة، بل عرف نشاطا مع جملة من المنظرات النّسويات الغربيات وكذا العربيات، وعلى سبيل التعيين لا الحصر، نرصد بعض النساء الرائدات الغربيات والعربيات اللائي شكلن منهلا أساسيا في التحليل بالنسبة لعبد الله إبراهيم. ونجد في الاختيار الأول الغربي، منظرات غربيات من قبيل: "هايدي هيرتمان"[16] التي أشار إليها عبد الله إبراهيم، وصلة الذّكورية بالرأسمالية، وإشارتنا في المسار ما بعد الحداثي لغياتاري سبيفاك[17] في تآليفها ونقدها لما بعد الاستعمار، وللإمبريالية المنتصرة للذكورية على أنقاض النّسوية، وغيرهنّ في هذه التوجّهات كثير. أما النّموذج العربي، فقد أمكننا إيراد إحدى المنظرات النسائيات المؤثرات في النقدي الثقافي العربي، يُعنى الأمر بالناقدة العربية المغربية المرنيسي

وللتفصيل في تاريخ النشأة، يمكن الإطلاع على:

Dipesh Chakrabarty, *Habitations of modernity*: *essays in the wake of subaltern studies*, foreword by Homi K. Bhabha (Chicago: University of Chicago Press, 2002), 3-19.

[16] تؤكد في موضعٍ آخر نفس الطّرح، حينما تقرّ أنّ "التحليل المادي يوضح أنّ النظام الأبوي ليس مجرد بنية نفسية، ولكنه أيضًا هيكل اجتماعي واقتصادي". انظر:

Lydia Sargent (ed.), *Women and revolution A discussion of the unhappy marriage of Marxism and Feminism* (Cambridge: South End Press, 1981), 1-2.

في موضعٍ آخر تعلق (هيرتمان) على الشراكة القائمة بين الذكور والرأسمالية قائلة: "كيف نعترف بالعلاقات الاجتماعية الأبوية في المجتمعات الرأسمالية؟ يبدو كما لو أن كل امرأة تتعرض للقمع من قبل رجلها بمفردها؛ يبدو اضطهادها شأنًا خاصًا. العلاقات بين الرجال وبين العائلات تبدو مجزأة بنفس القدر. من الصعب التعرف على العلاقات بين الرجال، وبين الرجال والنساء، باعتبارها أبوية بشكل منهجي. ومع ذلك، فإنّنا نجادل بأن النظام الأبوي كنظام للعلاقات بين الرجل والمرأة موجود في الرأسمالية، وأنّه في المجتمعات الرأسمالية توجد شراكة صحية قوية بين النظام الأبوي والرأسمالي... انظر:

Sargent (ed.), *Women and revolution*, 16.

[17] تسعى سبيفاك للتمثيل، بإحدى المظاهر السّاعية للتأسيس لمبدأ الذكورية في إحدى الرسائل، والمدعّمة بالقوة الإمبريالية، حيث تختفي السّلطة وتظهر في أحد الوكلاء، لتقديم حكم معين على إحداهنّ في بريطانيا، وتعلق على الواقعة قائلة "إنّه نص مفرط التحديد للتدخل الثقافي: رأس المال مقابل النظام الأبوي وكذلك رأس المال الذي يتواطأ مع النظام الأبوي". أنظر:

Spivak Gayatri Chakravorty, *A critique of postcolonial reason*: *toward a history of the vanishing present* (London: Harvard College Cambridge, Massachusetts, 1999), 23.

سبيفاك في نقدها للهيمنة والسلطة الذكورية، والتجيز الذّكوري، والامبريالية تصرّح في ذوات الصّدد قائلة: "بين النّظام الأبوي والإمبريالية والدستور الموضوعي وتكوين الأشياء، تختفي شخصية المرأة". انظر:

Chakravorty, *A critique of postcolonial reason*, 304.

فاطمة[18] التي تنزوي صوب التحليلات السياقية بفروعها، الدينيّة والاجتماعيّة والتاريخيّة؛ والتي يرى فيها عبد الله إبراهيم موجها جديدا لسياق الاشتغال النسوي. ومركزا على تآليفها وواصفا توجهات كتاباتها قائلا: "عكفت فاطمة المرنيسي على نقد وتفكيك البنيات الاجتماعيّة الإسلاميّة والعربيّة، ونقد الخطاب الدّاعم لمقوّماته، فتوزّع عملها بين بحث استقصائي مُحكم عُني بإعادة رسم صورة المرأة في التاريخ وتمثيل دورها في مجتمع تقليدي، واشتبك كلّ من البحث والتّمثيل معا بهدف تعويم صورة مختبئة للمرأة في ثنايا الواقع والتّاريخ".[19]

التخييل/التّخيّل التاريخي: كان هايدن وايت من أهم منظّري التاريخ على مدى نصف القرن الماضي، وهو ينجز كتابه المعنون بـ "الميطاتاريخ: التخييل - التخيل - التاريخي في أوروبا في القرن التاسع عشر "الكتاب الذي حفز أقوى علماء الإنسانية الأمريكيين على ربط القضايا التاريخية والنظرية".[20] إنّ استعادة التاريخ الجماعي أو الفردي بآلية التصوير التاريخي للسارد والقائم على التخيّل/التخييل السردي، كجامع

[18] نجد في تفكيك الأبوية الذكورية في الفضاء العربي، موجهات من قبيل النظام الاجتماعي الذي يعبد البكارة، والمُستمد من المرجعيّة الدّينية، ممّا يجعل المرأة تابعة للرجل وخاضعة له، لكن التّفاهة تعود إلي تنزيل بعض الأنظمة المتجاوزة، من قبيل البكارة المصطنعة، علاوة على كون النّساء أحاديات السّيطرة و الاحتفاظ على الغريزة الجنسية في شكل اللّامساواة، وتقول المفكرة: "إن ظاهرة البكارة المصطنعة ليست جديدة من الناحية الإيديولوجية، ولكنها جديدة من الناحية الاجتماعية"، وتضيف المفكرة في سياق التعدد الجنسي "لا يقبل الرّجال أي قيود من هذا القبيل: يمكن أن يكون لديهم العديد من الشركاء حسب اختيارهم. بالإضافة إلى أربع زوجات قانونية، لكل رجل الحق في أكبر عدد ممكن من المحظيات التي تسمح به قوته الشرائية. علاوة على ذلك، يسمح له التنصل بتغيير شركائه الجنسيين القانونيين عدة مرات كما يشاء. لقد دفعت الحقائق الاقتصادية "المحبطة" الرجال بالتنازل عن مؤسسة ما زالت متجذرة بقوة في الذاكرة الجماعية، الحريم..." وتستطرد في التمثيل بالنموذج المغربي، وعلاقة الذكورية بالنّسوية في السّياقات التي تحكمها داخل الفضاء قائلة: "طالما أنّ الرّجال لا يزالون يرون في الفعل الجنسي معاملة مصابة بالفصام تكون فيها المرأة "مذنبة" من الأفعال التي يشارك فيها الرجال بالضرورة، مثل التفريغ والحمل خارج نطاق الزواج والدعارة، فإن العلاقة بين الجنسين ستستند إلى الأكاذيب والخداع. البكارة المصطنعة، بعيدة كل البعد عن كونها ظاهرة ذات أهمية ثانوية فقط، هي رمز للتضييق القديم الذي أحبط على مدى قرون رغبة الرّجال والنّساء في حب واحترام بعضهم البعض. إنّها نوبة تنبع من عدم المساواة الجنسية، وهي غير طبيعية بحكم تعريفها، ومناهضة للمجتمع في أعمالها. رجل يعتقد أنّه "يدنس" شركائه يفكر في نفسه دون وعي كمصدر للتلوث، ليس فقط عن طريق الاتصال الجنسي، ولكن على جميع المستويات، ومن السّهل أن نتخيل مدى قلة قدرته على تقرير المصير، على سبيل المثال، يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمجال السياسة - بالنسبة للجوانب السياسية والجنسية: إنّ صورة جسد الناس وصورتهم الذاتية عبارة عن أوراق تمكنت الطبقات الحاكمة من معالجتها ببراعة عبر تاريخ البشرية، وهو للأسف تاريخ من الاستغلال. تعتبر العلاقات الجنسية، في السياق التاريخي، مجالًا يستوعبه الصراع الطبقي والذي يعبر عن نفسه من خلاله. في هذا السياق، يجب على المرء أن يدرس علاقات الإنتاج وكذلك علاقات الإنجاب، ومشكلة الأمية بين النساء الفقيرات، وخاصة النساء الريفيات، ومشكلة استبعادهن من التدريب ومن القطاع الحديث، وكذلك العلاقة بين كل هذا والدعارة، التي أصبحت صناعة حقيقية في البلدان التي ترتفع فيها معدلات البطالة. لذلك من الضروري النظر إلى مشكلة الخدمات الجنسية التي تقدمها النساء من الطبقات الدنيا كسلع في سوق اقتصادية أبوية تهيمن عليها تواطؤ القوى الإمبريالية الدولية والمرافقون المحليون. وبهذه الطريقة فقط يمكن للمرء أن يكتسب فهماً حقيقياً للمشكلات التي تناقش في غرف الرسم كظواهر أخلاقية أو أخلاقية لا ترتبط بالهيكل الاجتماعي والاقتصادي للبلد". انظر:

Fatima Mernissi, "Virginity and Patriarchy," *Women's Studies international Forum* 5/2 (1982): 183-91.

[19] إبراهيم، **موسوعة**، ج 6، 82.

[20] Hayden White, *Metahistory*: *the historical imagination in nineteenth-century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014), Foreword by Michael S. R.

بين السرد والتاريخ والقاطع بينهما في الآن ذاته - بحيث يطفو فعل الهدم ويتنازع التخيلي بالمرجعي، والإيهام بالتوثيق والحقيقة - يقدّم الحبكة كبؤرة أساسية قائمة على مبدأ التجسير بين نقيضين المتخيل والتاريخ المؤدي لتبلّج هوية سردية،[21] وفي هذا الرّدم تفطّن وايت لوجود ما يُصطلح عليه بالتخيل/التخييل التاريخي، الذي سيكون مظان الاشتغال في إعادة تحبيک السرد بحس تاريخي. وكما أجادت الذاكرة الجماعية في الاهتمام بأحداث التاريخ، واستفاضت في تقديمها كخطاب يُسرد، فإنّ السّرود العربية الحديثة لجأت لتمثيل الأحداث عن طريق التخييل/التّخيل التاريخي في الرواية. وتظهر تجلياتها في بعض أعمال فككها الناقد عبد الله إبراهيم لإظهار مستويات الرّدم، وحدود التجديد على مستوى التمثيل عوض المحاكاة.

الكتابة المنفية أو أدب الاعتراف: ننظر لتجربة الاعتراف كنوعٍ من البوح والكشف عن مكنونات الذّات، لكنّها حينما تتّصل بالكتابة، فالمسألة تصير مرهونة بالمجاز في اتصاله باللغة نظرا لأهميته البلاغية والتمثيلية في تعرية التجربة ونقل الوضعيات الاجتماعية من قالب مادي لآخر رمزي، لأنّ كل ما هو اجتماعي "يتم بناؤه من خلال أشكال تشكيل الخطاب، ويستخدم ديريدا لهذا الخطاب مصطلح "المجاز،" بمعنى أن المجاز لديه القدرة ليس فقط على الوصف ولكن أيضًا على التشكيل".[22] ولا ضير أنّ أهمية المجاز في التمثيل تكتسي الفرادة، ويقول هومي بابا في ذوات الصدد: "يجب أن نعترف بقوة الكتابة، ومجازتها، وخطابها البلاغي، كمصفوفة منتجة اجتماعيا"[23] وبهذا يتيح المجاز تحقق التجربة الاجتماعية وترجمة أحاسيس الاعتراف. وقد تناول الناقد عبد الله إبراهيم جملة من التجارب في ذوات الصدد، من قبيل تجربة إدوارد سعيد وغيره كثير.

---

[21] يتحدث بول ريكور عن الهوية السردية قائلا: "نلتقي الهوية السردية في التاريخ كذلک... فكل أمة أو جماعة تاريخية تسرد تاريخها أي أنها لا تستطيع أن تتخلّص من نسج القصص حول ماضيها ومزج الخيال بالواقع، والتاريخ أيضا يجيب عن السؤال من قام بالعمل، ويروي لنا كل قصة حياته بشتى مراحلها، أي أنه يدخل هويته الذاتية في الزمان فيشعر بالحاجة إلى صياغة مثل هذه الحياة بقالب قصصي. هناك إذا علاقة دياليكتيكية "جدلية" بين تاريخ أمة معينة والقصة المتخيلة تنتج منها الهوية السردية الجماعية، لذلک فإنّ التاريخ يصبح قصة مروية وتصبح القصص التي نسجها خيال الأمة تاريخا، ويتلاق الزمان الكوني الخارجي مع الزمان الداخلي المُعاش". أنظر: بول ريكور، **الذّات عينها كآخر**، ترجمة جورج زيناتي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، 661.

[22] Huddart, *Homi*, 13.

[23] Homi K Bhabha, *The Location of culture* (London & New York: Routledge, 1994), 22.

 أوجدنا بأن الجِموع قد تحدّث عليها إدوارد سعيد، في إطار حديثه عن الحركات والهجرات. كمفردة أنتجتها السّيطرة، وغدت في مجتمعات مستعمَرة، أسماها "مجتمعات الجموع" التي تقودها في الذروة ثقافة ممركزة بقوة واقتصاد إدماجي معقد... أنظر: سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، 382.

استراتيجة النّسق وسؤال المنهج

تحدّث فوكو عن الاستراتيجيات في طور الحديث عن تطوّر الأنواع ومهما بلغت فيه المفاهيم المحورية والنظريات والمستويات الصورية، فإنّ هذا التحول يسميه بالاستراتيجة، مركزا فيها على التزمين والتاريخ، أي الوعي بترتيب الأفكار و"معرفة توزيعها في التاريخ"،[24] وقد أوجزها ثائر ديب في إحدى الحواشي داخل كتاب "موقع الثقافة" لهومي بابا، راصدا إياها في مجالها الأساسي والحربي، قائلا: "الاستراتيجية عند فوكو بثلاثة معانٍ، أولها بعض الوسائل المستخدمة لبلوغ غاية معينة، وثانيها الطريقة التي يتصرف بها أحد أطراف علاقة ما محاولا التأثير على بقية الأطراف، وثالثها الأساليب المستخدمة..."،[25] هذا التمثّل قابل للإسقاط في النظريات الثقافية، في إطار تناول نشأة الرواية برؤية ثقافية من قبل الناقد عبد الله إبراهيم، الذي تناول إشكالية التأسيس بنسقية تراهن على تتبع التحولات الثقافية والسياقية التي طرأت على وجود الرواية، انطلاقا من الأسطورة إلى حدود التمثيل، وما يرهن بالتفاعل الذي أوجدت فيه الرواية مرتعا جديد. معلنا إياها إحدى الأنواع التي خلّفتها الأنواع الكبرى، من قبيل الملحمة، والمقامة وما شاكل ذلك.

إنّ حضور الاستراتيجية بما لها من آليات في النبش عن الظواهر تاريخيا، بوسائل وطرق وآليات ممكنة، تستدعي وجود النسق، الذي يضمن الفعل، لكون وظيفته مرهونة بالانتقال بالممارسة النقدية "من نقد النصوص والعناية بجمالياتها الأسلوبية والبنائية إلى نقد الأنساق المطمورة فيها، أي نقد محمولاتها الثقافية، وكشف مصادراتها المتفّية فيها، وهذا النقد ينصرف إلى متابعة عمليّة الاستهلاك الثقافي، أي كيفية تلقّي الثقافة، ومتابعة حيلها ومواربتها"،[26] ما يجعل النسق مفهوما سياقيا، يرهن بالاستعمال الثقافي بمعناه الواسع، ويخدم مصالح عبد الله إبراهيم في استشكاف ظاهرة نشأة الرواية العربية وسياقات تكوّنها، بمختلف المشارب، سياسية كانت أو اجتماعية أو ثقافية، وهو ذات الأمر يكشفه الناقد كيليطو حينما قال عن النسق: "نعني بالنسق الثقافي بكل بساطة مُواضَعَة (اجتماعية، دينية، أخلاقية، استتيتيقية...)

[24] ميشيل فوكو، **حفريات الخطاب**، ترجمة سالم يفوت (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987)، 60.

[25] بابا، **موقع الثقافة**، 82.

[26] عبد الله إبراهيم، **الثقافة العربيّة والمرجعيات المستعارة** (الرباط: دار الأمان، 2010)، 107.

تفرضها، في لحظة معيّنة من تطورها، الوضعية الاجتماعية".[27] الشيء الذي دفع بعبد الله إبراهيم، إلى تتبع الأنساق الثقافية.

إنّ العمل النقدي دائما ما يطرح سؤال المنهج المتوسّل في دراسة الظواهر الأدبية والثقافية، وبعدما أثرنا الموجهات العامّة المعنية بالأنساق، نستحضر المقولات الخاصة في التحليل؛ ونجد الناقد عبد الله إبراهيم دائم الاتصال بمقولتين تمكنانه من التحليل هما: الرؤية و المنهج، بحيث يرى أن "الرؤية هي: خلاصة الفهم الشامل للفعالية الإبداعية، أما المنهج فهو: سلسلة العمليات المنظمة التي يهتدي بها الناقد وهو يباشر وصف النصوص الأدبية وتنشيطها واستنطاقها"،[28] وبها تكون الرؤية أشمل للموسوعة السردية، في حين ظل المنهج رهين القسم الأخير منها، والذي انكبّ فيها على دراسة الرّوايات والسّير الذّاتية، بخلفيات تتركز أساسا على جملة من النظريات - سبق وأن أشارنا إليها في المرتكزات - والتي استفادت بدورها من مقاربات مرهونة بتفكيكية دريدا، وأركيولوجية فوكو.

تذييل لابد منه

لا يمكن أن ننكر بأنّ النقد الثقافي لا يعتمد على منهجٍ يتأتى بشكلٍ صريح، بيد أنّنا نؤكد أن عبد الله إبراهيم استند على أرضية إبستيمولوجية تبحث عن الحقائق التاريخية في خضم نشأة الرواية، ناهيك عن جملة من النظريات والخلفيات المعرفية في محاولة تحليل الرواية ثقافيا بما يضمنه التمثيل الروائي. ولا شك أنّ الاستثناء في الموسوعة رهين بهذه المزاوجة بين مسارين في وعاء واحد:

المسار الفكري الذي جاء في صيغة التعاقبات التي وسمت الكتابة السردية العربيّة، بخيطها الناظم الذي يستجيب للفعل ثقافيا، بدءا بالأنواع الكبرى وأطرها العامة وصولا إلى الأنواع الجديدة كالرواية على سبيل المثال لا الحصر. وهنا تحديدا نؤكدّ أنّ المسار الذي قطعه في التتبع مرهون باستراتيجية النّسق، حيث يتتبع الأنساق الثقافية، ويطلع على الكتابات التي تناولت الظاهرة السردية بمختلف توجّهاتها، بحيث انتقد منها الخطابات التي نجترها وتكرّس للخطاب الاستعماري وما جاء به من مقولات تنتصر للأصول الغربية للرواية دون تفقّه وتبصّرٍ في المسألة أو ببحثٍ قبلي يستشف الحقائق المطمرة، وانتصر الناقد بالدرجة الأولى للأفكار الثقافية مع تدعيمها

[27] عبد الفتاح كيليطو، **المقامات السرد والأنساق الثقافية** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2001)، 8.

[28] عبد الله إبراهيم، **المحاورات السردية** (الدار البيضاء: دار الأمان، 2011)، 194.

ببعض التقويمات التي تسقط عن بعض الباحثين سهوا أو جهلا، وهنا بالذات يفعلُ الناقد عبد الله إبراهيم، ويعيد ضبط مسار الأنواع السردية.

والمسار النقدي الذّي همّ تحليل الرّواية، بعد أن تفككت الأنواع الكبرى وخلقت هذا النوع الجديد المتفاعل مع المستجدات الثقافية، ولا ضير أنّ تناول الرواية جاء باعتماد نُظم نظرية، وأخرى تحليلية مماثلة ساعية إلى تحليل الخطابات التي تهتم بالتاريخ السياسي، وبمواضيع مرهونة بالهويّة وأسئلة الانتماء، وقضايا النسوية، التي كانت الرواية العربية مترعةً بها، وانتداب في بعض الأحايين أعمال من بلدان العالم الثالث، كما الشأن في بعض الانتاجات الهندية.

وأخيرا، فإن عبد الله إبراهيم، انتهى إلى أنّ الرواية تحققت في الفضاء الثقافي العربي بنزرٍ يسير من التعريب، لكنه لم يلغ الأصول العربية الكبرى واستمرار الذائقة العربية في التأليف، وأنّ الانتاجات التي تزامنت مع الحداثة، تفرّدت بريادة الإنتاج العربي، نظرا للصدعِ الكامن بين العربيّ والمستعمر. وكلّ ذلك برؤية ثقافية أركيولوجية تعيد للواجهة فعّالية النقد الثقافي في التفكيك، وإعادة بناء الحقائق.

البيبليوغرافيا

إبراهيم، عبد الله. **موسوعة السرد العربي**. دبي: قنديل للنشر والطبع والتوزيع، 2016.

______. **المحاورات السردية**. الدار البيضاء: دار الأمان، 2011.

______. **الثقافة العربيّة والمرجعيات المستعارة**. الرباط: دار الأمان، 2010.

بابا، هومي. **موقع الثقافة**. ترجمة ثائر ديب. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

بوتومور، توم. **مدرسة فرانكفورت**. ترجمة سعد هجرس. طرابلس: دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، 2004.

ريكور، بول. **الذّات عينها كآخر**. ترجمة جورج زيناتي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

سعيد، إدوارد. **الثقافة والإمبريالية**. بيروت: دار الآداب، 2014.

______. **الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق**. ترجمة محمد عناني. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006.

فانون، فرانز. **معذبو الأرض**. تصدير جون بول سارتر، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي. القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015.

فوكو، ميشيل. **حفريات الخطاب**. ترجمة سالم يفوت. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987.

كروبي، لوسيانو. "مفهوم الهيمنة عند غرامشي". ترجمة عبد العزيز الأزدي، **الملتقى** 1 (1977): 20.

كيليطو، عبد الفتاح. **المقامات السرد والأنساق الثقافية**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2001.

يانغ، روبرت. **أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب**. ترجمة أحمد محمود. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003.

Bhabha, Homi K. *The Location of culture*. London & New York: Routledge, 1994.

Chakrabarty, Dipesh. *Habitations of modernity*: *ess Habitations of modernity*: *essays in the wake of subaltern studies ays in the wake of subaltern studies*, foreword by Homi K. Bhabha. Chicago: University of Chicago press, 2002.

Chakravorty, Spivak Gayatri. *A critique of postcolonial reason*: *toward a history of the vanishing present*. London: Harvard College Cambridge, Massachusetts, 1999.

Guha, Ranajit. *Subaltern studies*. Delhi-New York: Oxford university press, 1982.

Hayden, White. *Metahistory*: *the historical imagination in nineteenth-century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014.

Huddart, David. *Homi K. Bhabha*. London & New York: Routledge, 2006.

Memmi, Albert. *The Colonizer and the Colonized*. Introduction by Jean-Paul Sartre, new introduction by Nadine Gordimer, translated by Howard Greenfeld. London: Earthscan Publications, 2003.

Mernissi, Fatima. "Virginity and Patriarchy". *Women's Studies international Forum* 5/2 (1982): 183-91.

Sargent, Lydia (ed.). *Women and revolution A discussion of the unhappy marriage of Marxism and Feminism*. Cambridge: South End Press, 1981.

مجلة المناهل، العدد 100 (خريف/شتاء 2020) : 481-496

قراءة في كتاب الإسلام والغرب: من إيديولوجيا الصدام إلى جدلية الصراع

تأليف جوسلين داخلية، وترجمة خالد بن الصغير

فؤاد بن أحمد
جامعة القرويين
دار الحديث الحسنية بالرباط

دار الحديث الحسنية بالرباط

تقديم

جوسْلين داخْليَة دارسةٌ فرنسيةٌ من أصول تونسية، ومتخصصة في تاريخ العلاقات بين الإسلام وأوروبا حول البحر الأبيض المتوسط. تجمعُ في عملها التاريخي، الذي يمتد لأكثر من ثلاثة عقود، بين حقول معرفية وبحثية متماسة، كالأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا والإثنوگرافيا؛ كما تُزاوج في اشتغالها بين الأبحاث النظرية والميدانية، وإن صارت أكثر ميولا إلى الفحص التاريخي للوثائق والأرشيفات.

أغنت جوسلين داخلية الخزانة العلمية بدراسات هامة، تعكس الأبعاد المذكورة في اهتماماتها وفي مقاربتها. ويمكن أن نذكر من هذه الأعمال، **نسيان المدينة** (1990)، وهو دراسة أنثروبولوجية-تاريخية للذاكرة الجماعية على محك الأنساب في منطقة الجريد بالجنوب التونسي. كما نشرت عملا بعنوان: **أريكة الملوك**، وهو بحث في تداخل السياسي والديني في الإسلام. وأصدرت في الخط ذاته دراسةً تحمل عنوان: **إمبراطورية الأهواء**، وتفحص الاعتباطية السياسية في الإسلام. كما أشرفت على عمل ضخم بعنوان: **المسلمون في تاريخ أوروبا**، وقد صدر في جزأين: يعالج الأول منهما تنقلات المسلمين وسبلَ تواصلهم مع الأوروبيين حول البحر الأبيض المتوسط؛ ويلقي الثاني أضواءً على ما يمكن اعتباره اندماجًا غير مرئي للمسلمين في هذا الفضاء. وأصدرت عملا هاما بعنوان **اللغة المشتركة: تاريخ لغة هجينة في البحر الأبيض المتوسط**. وفي الواقع، يمكن للمتتبع أن يعتبرَ العملَ الأخير تطويرًا، أو لنقل تركيزًا لرؤيتها بخصوص الفضاء المتوسطي واللغة المشتركة التي دافعت عنها في كتابها الذي

[1] جوسلين داخلية، **الإسلام والغرب: من إيديولوجيا الصدام إلى جدلية الصراع**، ترجمة خالد بن الصغير (الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 2019)، وعنوانه الأصلي بالفرنسية:
Jocelyne Dakhlia, *Islamicités* (Paris: Presses Universitaires de France, 2005).

نحن بصدد تقديمه، وهو: (*Islamicités*)؛ وقد صدر في باريس عن دار المنشورات الجامعية الفرنسية عام 2005.[2]

أنجز الترجمة العربية لهذا الكتاب، باقتدار، خالد بن الصغير، أستاذ التاريخ من جامعة محمد الخامس بالرباط؛ والرجل معروف بترجماته الجادة وأعماله الرصينة.[3] وفي الواقع فقد أضاف خالد بن الصغير بترجمته هذه عملا هامّا إلى الخزانة الخاصة بهذا المجال المعرفي حديث العهد بالعربية؛ وقد صدرت عام 2019 بعنوان اجتهد المترجم في وضعه، وهو: **الإسلام والغرب من إيديولوجيا الصدام إلى جدلية النزاع**. وفي حدود معرفتنا، فـ **الإسلام والغرب** هو أول كتابٍ لداخلية يعرف طريقه إلى العربية.[4] لذلك، فإن من شأن ترجمة هذا العمل أن تُقربَ، للقارئ بالعربية، صورةَ النقاش الجاري بخصوص الإسلام والمسلمين في فرنسا. ومن ثم، فإن ترجمة عمل كهذا لابد أن يكون أمرا محمودا ومرحبا به، لأنه يملأ فراغا كبيرا في الخزانة العربية بخصوص الدراسات العلمية الرصينة لهذا الموضوع.

وهذه الترجمة هي الثالثة من نوعها ضمن سلسلة "ترجمات" التي يديرها محمد الصغير جنجار، وتصدرها مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية في الدار البيضاء. وتستهدف هذه السلسلة تقريب نصوص رصينة للجمهور المثقف والقارئ بالعربية، تعينه على تحليل بعض القضايا الراهنة. وقد سبق أن ظهر ضمن السلسلة نفسها كتابان لا يقلان أهمية، وهما **الخطر السوسيولوجي** لجيرالد برنير وإتيين جيان، و**الشريعة: من المصادر إلى الممارسة مفهوم متعدد** لبودوان دوبريه.

---

[2] Cf. *L'Oubli de la cité*: *La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien* (Paris: La Découverte, 1990); *Le Divan des Rois*: *Le politique et le religieux dans l'Islam* (Paris: Aubier, 1998); *L'Empire des passions*: *L'arbitraire politique en Islam* (Paris: Aubier, 2005); *Islamicités* (Paris: Presses Universitaires de France, 2005); *Lingua franca*: *Histoire d'une langue métisse en Méditerranée* (Arles: Actes Sud, 2008); *Tunisie, le pays sans bruit* (Arles: Actes Sud, 2011); *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe*: *Passages et contacts en Méditerranée* [sous la dir. de] (Paris: Albin Michel, 2013); *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe*): *Une intégration invisible* [sous la dir. de] (Paris: Albin Michel, 2016).

[3] أصدر خالد بن الصغير عددا من الدراسات والترجمات نذكر منها **بريطانيا وإشكالية الإصلاح في المغرب**، (1886-1904) (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2011)؛ عمر بوم، **يهود المغرب وحديث الذاكرة**، ترجمة خالد بن الصغير (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2015 و2016)؛ **الحركات الإصلاحية وإصلاح نظم الدولة في بلدان المغارب خلال القرنين التاسع عشر والعشرين**، مؤلف جماعي تحت إشراف تنسيق أوديل مورو (الرباط: منشورات دار أبي رقراق، 2014).

[4] وفي حدود ما نعرف، لم تترجم كتب داخْلِيَة بعد إلى العربية. أما بخصوص مقالاتها أو فصول من دراساتها، فانظر مثلا: جوزلين دخلية، "أنبياء من أجل الأمة: ذاكرة عهود ما قبلَ الإسلام ببلاد المغرب،" ترجمة محمد الغرايب وعبد الله حموتي، ضمن **السلطة والفقهاء والمجتمع في تاريخ المغرب: الائتلاف والاختلاف، أعمال مهداة إلى الأستاذ أحمد عزاوي**، تنسيق محمد الغرايب وعبد العزيز بل الفايدة وعبد العزيز عينوز (القنيطرة: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2013)، 375-401.

يعرف المهتمون أن الإسلام قد صار اليومَ موضوعا مطلوبا في الغرب، وخاصةً بعد أحداث 11 شتنبر 2001؛ كما لم يعد خافيا ذلك التوتر شبه العام حول الإسلام في أوساط العديد من النخب المثقفة العالمية، ولاسيما الفرنسية؛ بل إن المتتبع للنقاش المتواصل في الإعلام الفرنسي، بأنواعه، يسهل عليه أن يلمس درجة الاستغلال الذي يخضع له رصيدٌ حضاريٌّ متنوع، إذ يُزج به في مناخٍ مطبوع بـ"الهستيريا،" من أجل تنصيب الإسلام مصدرا للخوف، ورمزا للغيرية الـمُهَدِّدة لهوية غربية نقية وصافية.[5] (سنكتفي في كل اقتباساتنا القادمة من الكتاب بإيراد رقم الصفحة).

وفي الوقت الذي نشهدُ فيه ظهورَ فائض من "الخبراء" في الإسلام، وانتشارَ كم هائل من الأعمال الصحافية والتقارير الدعائية حوله وحول رموزه والأسئلة والتحديات التي يطرحها اليوم، حتى غدا سوقًا مربحة في عالم الكتاب والنشر، (55-56) نسجلُ فيه، في المقابل، "غيابَ الأكاديميين الملحوظ في هذا النقاش." (9) من هنا يمكن القول إن (*Islamicités*)، **الإسلام والغرب: من إيديولوجيا الصراع إلى جدلية النزاع**، بقلم جوسلين داخلية، إنما هو صوت من الأصوات الغائبة أو المغيّبة عن هذا النقاش الواسعِ؛ وهو صوت دَارسة متخصصة بخصوص "مشكلة" غالبا ما تُستسهلُ مناقشتُها ويساء فهمُها.

وكتاب داخلية ليس دراسة أكاديمية باردة، بل هو خوض في شأن يكاد يكون يوميا في فرنسا؛ فقد جاءت تحليلاتها النقدية مُخللة بغير قليل من مواقفها الشخصية بخصوص موضوعات حساسة جدا، كالحجاب والحملات الدعائية، سواء تلك المناهضة للإسلام أو المناصرة له، وكذا موقفها من بعض المثقفين الفاعلين في السجال (كامل داوود مثلا) بخصوص هذه الموضوعات، (14) وبغير قليل من الاقتراحات العملية و"التوصيات." وبالجملة، يعكس الكتاب ما آل إليه النضج الفكري والسياسي لهذه الدارسة التي راكمت خبرة بحثية طويلة في قضايا ذات حساسية اجتماعية ودينية وثقافية. والكتاب يحمل غير قليل من الغضب؛ وهو أمر يمكن تفهّمه، لأن مؤلفته مواطنةٌ أيضا، قبل أن تكون دارسةٌ أكاديمية. (10) وبالجملة، فإن القصد من الكتاب لم يكن هو إنجاز بحث علمي خالص بقدر ما كان إسهاما في النقاش المدني الذي تعرفه الأوساط الفرنسية والغربية عامة بخصوص صورة الإسلام والمسلمين اليوم.

[5] جوسلين داخلية، **الإسلام والغرب: من إيديولوجيا الصدام إلى جدلية الصراع.** ترجمه خالد بن الصغير، سلسلة ترجمات (الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 2019)، 16.

ومع هذا كله، فالكتاب عبارة عن مرافعة من أجل مقاربة الإسلام مقاربة مختلفة عما هو سائد من خطابات عنه دينًا وحضارةً وثقافةً؛ وذلك عن طريق إعادة بناء وقائعه الثقافية والحضارية والدينية في بعدها التاريخي، والتفكير فيها بطريقة مختلفة عن طريقة المصابين بـ"صدمة الإسلام" والرّاثين "أراضي الجمهورية المفقودة الفرنسية." (43) وفي الواقع، إن ما تقوم به داخلية في هذا الكتاب هو بمثابة تفكيك للبناء التاريخي للخطابات التي اكتسحت الفضاءات الأكاديمية والإعلامية في أوروبا، والتي يتبين، بعد التحليل، أنها قائمة على تصور غير تاريخي للإسلام، دينًا وحضارةً وثقافةً، وتعتمد مقاربةً سجاليةً-ماهويةً تحجب "طرازه المعقد والمتعدد التركيب." (313)

يتألف كتاب داخلية من مقدمة خاصة بالترجمة العربية، وتمهيد، ومقدمة، وستة فصول، وخلاصة تحمل استنتاجات واقتراحات. وكما يظهر من العناوين الرئيسة والفرعية للفصول، فإن الكتاب يغطي أغلب المسائل الحاضرة في النقاش المدني الذي تعرفه فرنسا منذ مدة. وفضلا عن ذلك، يمكن أن نقول إن ما يميز ترجمته العربية، بالقياس إلى الأصل الفرنسي، هو تلك المقدمة التي خصّت بها المؤلفةُ هذه الترجمة. وقد أظهرت فيها طرفا من الصعوبات التي واجهها الكتاب في سياق نقاش محمومٍ، أقل ما يمكن أن يقال عنه إنه عدوانيّ تجاه كل خطابٍ يبتعد عن الإطلاقية ويُقيد رؤيتَه بتلوينات الموضوع ووجوهه، ومتوجسٌ تجاه كل موقف يتوفر على الحد الأدنى من الحنكة والإتقان، وربما التعقيد أيضا. (10)

تستعرض داخلية في مقدمة كتابها ملابسات النقاش المطروح في فرنسا حول الإسلام؛ إذ يجد المتتبعُ نفسَه، فجأةً، غارقًا في "معلومات متضاربة" من قِبَل "خبراء" كثر، غالبًا ما يستعملون "لهجة قطعية،" (35) ويتبنون مقاربة شمولية ومتجانسة، (41) ويصورون الإسلام في هيئة إقليم أو مجال تُرابي آخر أو ثقافة عدوانية راغبة في اكتساح أوروبا وفرنسا بالتحديد. (42) ودون أن تنفي داخلية الخطر الذي تمثله الجماعات الإسلامية المسلحة، فإنه، عند التحليل، يظهر أن "الإسلام هو الذي يوجد اليومَ مُعرضًا لنيران مدفعية الكثير من الفلاسفة وكتاب المقالات الفرنسيين، ممن صاروا يتنافسون، منذ أحداث 11 شتنبر 2001، في كتابة كثير من العموميات، والتلويح بالتخمينات المختلفة بخصوص المسلمين، وبشأن المخاطر المحتملة التي يمثلها الإسلام للديموقراطية والعلمانية." (52) وقد اجتمع في الكثير من هذه الكتابات أمور ثلاثة يمكن تسجيلها هنا:

– الأول هو جهل أصحابها بموضوع كتابتهم؛ وهذا نموذج الفيلسوف الفرنسي كريستيان دولاكمباني الذي نشر كتابا معروفا بعنوان: **أسباب الصراع بين الإسلام والغرب**، مع أنه يعترف بجهله المطبق وعدم امتلاكه أي معرفة تُذكر عن الإسلام؛ (52، هـ 5)

– وأما الثاني، فهو تعبير هذه الكتابات، وإن كانت صادرة عن بعض المتخصصين، عن مشاعر عدائية صريحة كان يحصل كبحها من قبل؛

– وأما الأمر الثالث، فهو عدم التردد في إطلاق سيل الأحكام العامة والسطحية في حق الإسلام. (53)

وفي الحقيقة، ليس الإسلام ضحية الأوروبيين وحدهم؛ ذلك أن مَنْ تجمعهم روابط بالعالم الإسلامي، من مثقفين وعموم المسلمين، هم أيضا، غالبا ما تتحول شهاداتهم الشخصية، وتبقى مشروعة، أو خطاباتهم المتمردة، ويمكن تفهمها، إلى تعميمات وأحكام إطلاقية؛ وفي هذا تقول داخلية: "هناك خطورة كبيرة تتجلى في أن مثل هذه الشهادات، التي غالبا ما ينتهي الحال بنشرها دون إخضاعها إلى عمل نقدي، يمكن أن تنقل، أيضا، كثيرا من التقديرات التبسيطية والتعميمات لبعض الأفكار." (62) وعلى الرغم من محدودية كفاءة بعض المثقفين المسلمين في حقول الفقه والمعرفة الإسلاميين، واعتمادها على هويتهم وانتمائهم الديني، فإن الحاجة شبه الآنية إلى خدماتهم، بوصفهم وسطاء متميزين بقدرات بلاغية وتواصلية مؤثرة في الرأي العام، قد جعلت شهاداتهم الشخصية تنحرف ليتعامل معها وكأنها شهادة خبراء حقيقيين. ولننظر كيف دفعت "تلك الحاجةُ شخصاً مثل طارق رمضان إلى اكتساح الساحة الإعلامية الفرنسية بسرعة فائقة اصطحبتها عواقب مثيرة جدا." (63)

لعل ما تَقدّمَ من ملاحظات تمهيدية كاف لتبيّن جسامة المهمة النقدية التي اضطلعت بها جوسلين داخلية في كتابها. وبالفعل، فقد كان عليها أن تتوجه بتحليلاتها ومراجعاتها النقدية في كل الاتجاهات الممكنة والمتدخلة، بجهة من الجهات، في ما يثيره موضوع الإسلام في فرنسا من إشكالات؛ وهذا ما تعكسه الأمثلة التي تتعرض لها فصول الكتاب. غير أن الفكرة المحورية التي يدور عليها هذا الأخير تظل واحدة وسارية في ثنايا تلك الفصول، وهي مراجعة صورة الإسلام في الكتابات الغربية اليوم. لذلك نرى، في تقديمنا لهذا الكتاب الهام، أن نقف عند أربع مسائل مركزية تعكس فكرته المحورية: الأولى هي المعرفة بالإسلام بين الأوروبيين والمسلمين؛ والثانية، الولع بتحديد الإسلام؛ وأما المسألة الثالثة – وهي من تبعات الثانية – فتتعلق بالنقاش

المدني وبالسجالات بخصوص الموقف من الماضي الاستعماري ومن الحجاب؛ أما المسألة الرابعة، فتتعلق بالموقف من انحطاط الإسلام في مقابل عصره الذهبي. وهذه النقط هي ما سنقف عنده في الفقرات الآتية، قبل أن نختم ببعض الملاحظات.

أولا. المعرفة بالإسلام: الكم والإطار

الواقع أن الانطباع العام الذي يخرج به القارئ لمجموع كتاب داخلية هو أن الفرنسيين، أو الأوروبيين على نحو عام، لا يعرفون الإسلام معرفة جيدة. ويمكن القول إن اللازمة التي تكررت في فصول الكتاب كلها هو أن الأزمة الحاصلة اليوم إنما هي، في جزء كبير منها، ناتجة عن الغموض الكبير الذي يعانيه الأوروبيون بخصوص الإسلام. فبالنظر إلى ضعف الجاذبية التي يمارسها الإسلام مقارنة بالثقافات الأخرى، (73) فـ"إن الفكرة المتداولة في فرنسا عن تاريخ الإسلام تتسم بطابع كاريكاتوري، أو أنها على الأقل قد وقع الإفراط في منحها شكلا تبسيطيا." (75) ومن بين أسباب هذا أن المعرفة بالثقافة الإسلامية قد ظلت مسألة نخبوية، أي "مسألةٍ اطلاع تخصصي صرف، وموضوعا يستلزم التناول العلمي؛" (74) الأمر الذي حال، تماماً، دون أن تتمكن هذه "الأدبيات ذات الصلة بأجواء هذه الثقافة [...] من اختراق الثقافة العامة الفرنسية." (74) وبالجملة، لم يتمكن الإسلام من "الدخول إلى أجواء الثقافة الفرنسية بمفهومها الشمولي." (75) وهذا ما جعل داخلية تقر بوجود "حاجة ملحة إلى تقديم معرفة أفضل بالعالم الإسلامي." (75)

غير أن الأفضلية المقصودة هنا ليست هي الزيادة من كمٍّ المعرفة وفي شيوعها فقط، وإنما في الإطار العام الموجه لهذه المعرفة؛ وبعبارة أخرى، إن أصل المشكل لا يكمن "في وجود نقص كبير على مستوى حجم المعرفة المتعلقة بالإسلام." (76) ومن ثم، فإن حله "لا يكمن في محاولة إثراء الحجم العام للمعرفة ذات الصلة بالإسلام، (75) وإنما في "الإطار المنظم للنظرة نفسها، وكذا طبيعة شبكة القراءة التاريخية المطبقة عليها، والتي يتجدد بروزها باستمرار في المناقشات الحالية،" (76) حيث تسعى الأطراف لتوظيفها في تعزيز وجهات نظر متضاربة. من هنا قول داخلية "بضرورة التخلص من هذه الصورة التاريخية النمطية المتجذرة بكل معاني الكلمة، والتي عملت على إحكام الإغلاق." (75-76)

وجوسلين داخلية لا تستثني مسؤولية المسلمين في هذه المعضلة، أقصد سوء المعرفة بالإسلام؛ فهم أيضا يتحملون قسما من المسؤولية في الغموض الحاصل بخصوصه، حيث تقول: "إن الرؤية التي توجد لدينا في فرنسا عن تاريخ الإسلام هي

بالتأكيد تبسيطية، ولكنها في نهاية المطاف، لا تختلف في ذلك كثيرا عن مقومات نظرة المسلمين لأنفسهم.“ (76) وكأن هاتين النظرتين تتظاهران على خلق مزيد من سوء الفهم حول الإسلام.

ثانيا. تحديد الإسلام

لعل من العوامل التي أسهمت في خلق جو من الالتباس بخصوص الإسلام، وبخصوص علاقاته مع أوروبا، هو النظر إليه على أنه عالم تفصله عن غيره خواص ذاتية ولا رابطة بينهما. وفي هذا الباب يقترح الفصل الثاني، ”مجتمعات مترابطة،“ مواجهة المحظورات الحقيقية، التي أعاقت، لفترة طويلة، تسليط الضوء على العلاقات المتشابكة، على مر القرون، بين الإسلام والثقافات الأوروبية؛ وذلك تمهيدا لتجاوز هذه المقاربة التي تمعن في إقامة تعارضات بين ما تزعم أنه ”كتل حضارية“ متمايزة تمايزا قائما على خلفية استعارات ميكانيكية مادية كالصدمة، أو عضوية كالصفائح التكتونية والتأثير (114، 301) (والإشارة هنا إلى كتاب **صدام الحضارات** لصمويل هنتنگتون). لذا، فبدلاً من التركيز على نقاط الاختلاف، وقد اعتدنا القيامَ بذلك، يبدو أن الوقت قد حان، في تقدير داخلية، كي نسلط الضوءَ على ”الزوايا الميتة للتاريخ“ التي تسائل المحظورات وتكشف المستور. وهكذا، فإذا كان وجود المسيحيين في العالم الإسلامي، والمعتنقين منهم أيضا للإسلام، من الأمور المألوفة منذ حقبة طويلة لدى المؤرخين، ”فإن إدماج السكان المسلمين في أوروبا، في عهود العصور الوسطى والحديثة، بل وإلى حدود القرن التاسع عشر، لا يزال يعتبر في عداد المواضيع المحرمة.“ (125) والحال أننا لا نحتاج سوى ”الاعتراف حاليا بأهمية المدى الذي بلغته هذه التدفقات المتقاطعة للرجال والنساء، وكذا قوة تأثير ظواهر العبور والاندماج - ونعني به الاندماج التام والكلي الذي بلغ في كثير من الأحيان وإلى حد بعيد درجة التواري والخفاء.“ (143) وفعلا، فإن الانتباه إلى ما أغفله التاريخ يفضي بنا إلى الكشف عن تركيبات بين المسلمين والأوروبيين. وفي هذا تقول: ”في مثل هذا التركيب [...] يحق التساؤل عن عشرات أو مئات الآلاف من الأوروبيين ممن يحتمل أن يكون لديهم جد مغاربي، وسلف إفريقي أو تركي، سبق له أن استقر في أرض أوروبية، منذ فترة ليست أبعد من القرن السابع عشر أو حتى في وقت متأخر.“ (122) وفي مقابل ذلك، فإن ”عشرات ومئات الآلاف من سكان شمال إفريقيا، على سبيل المثال لديهم سلف إيطالي أو إسباني أو بروڤنسي.“ (122-123)

وبالنظر إلى هذه التداخلات والتشابكات التاريخية بين الأفراد والعائلات، وما يفترض أن يصاحبها من تبادل ثقافي قوي من حيث العادات والسلوكيات الغذائية واللغوية والدينية، إلى جانب أمور أخرى، تتساءل داخلية: "هل يمكن التسليم بأن أوروبا اللاتينية ومنطقة البحر الأبيض المتوسط المسلمة متميزتان حقا؟" (123) الواقع أن هذه "الهوية المتوازية والمؤتلفة للبحر الأبيض المتوسط هي ما يجب إعادة اكتشافه وتعزيز تاريخها اليوم." (112) وإذا ظل هذا الموضوع خفيا أو من المحرمات إلى حد الآن، فإن الوضع قد يتغير في أي لحظة؛ إذ إن هذا "الحضور المتعلق بهجرة المسلمين إلى أوروبا،" والضارب في القدم والذي هو من "صلب تاريخها،" قد يغدو "في يوم من الأيام، أمراً واقعًا لا مناص منه. هذا إن لم يصبح مجرد تعبير عن بديهية تاريخية عادية." (143)

خلاصة هذا الفصل أن المجتمعات والثقافات المتواصلة في ما بينها، على ضفاف البحر الأبيض المتوسط، والمقصود هم المسلمون والأوروبيون، مترابطة بعضها مع بعض "بكيفية ممتدة ومتوازية في الزمان والمكان، حيث يبلغ التشابک والتداخل بينهما درجة قوية من الانصهار والالتحام، إلى حد تصير معه كل محاولة تتوخى وضع الحدود بينها في بعض الأماكن أمرا غير موثوق." (111) فلقد بلغ هذا الترابط بين المجتمعات المتواصلة بعضها مع بعض "درجة من القوة يتعذر معها النظر إليها باعتبارها منفصلة تماما." (302) وبناء عليه، فإذا كان قد صار القولُ بـ"وجود عقلية أوروبية مشتركة، وثقافة مشتركة، والأكثر من ذلک الحديث عن دين مشترک للجميع" أمراً عبثًا اليومَ، فكيف لأصحاب نظرية صدام الحضارات أن يتخيلوا "أن الإسلام يشكل كتلة متراصة"؟ (304) فلا المجموعات الإرهابية تقدم، اليوم، دليلًا على إثبات وجود هذه الكتلة المتراصة من المسلمين على الصعيد العالمي، (304) ولا النزاعات الجيوسياسية يمكن اعتبارها صداما للحضارات. (303) وعليه، فبما أن الإسلام، من حيث وجوده، "لا ينتظم [...] في هيأة كتلة واحدة؛ كما لا يمكن تصور أوروبا ذاتها، من حيث الحضارة، بأنها قد تمثل كتلة واحدة،" (303) فإن هذا التحليل الذي "يتناول دراسة المجتمعات على أساس خاصية الكتل مجرد تعبير عن احتمالات واردة أو تكهنات محضة." (302)

والظاهر أن المنطق الذي يحكم بوجود ثقافات متمايزة إنما هو منطق قائم على وجود هوية ثابتة وجوهرية لكل ثقافة. ومن هذا المنطلق، فقد واصل الأوروبيون النظر إلى الإسلام "على أساس ظهوره في هيئة الحقيقة الواحدة التي تظل هي نفسها ولا شيء غير ذلک." (310) وهذا ما يعمق الفصل الخامس، "حقائق

جوهرية،" النظر فيه؛ حيث يسلط الضوء على هذه النزعة الماهوية التي تتسيد قراءات الوقائع الإسلامية، والتي تستند، في الواقع، إلى مسبقات سلبية تجاه "الطاعة" أو "التسليم،" بوصفهما خصوصيةً للإسلام، الذي جعل من أي ممارسة للإرادة الحرة أمرا متعذرا. وتقول داخلية في هذا: "يُنظر إلى الإسلام في فرنسا على أنه دين استبدادي وشمولي غير قابل لاستيعاب أي شكل من أشكال التجزئة، وأنه لن يكون إلا متعارضا وخاليا من المعنى تجاه كل أنواع الحرية، سواء على مستوى الممارسات الفردية أو التعبير الجماعي." (197) ولذلك، فإن التحدي الحقيقي، اليومَ، هو "كيف يمكن أن نشرح، على مستوى الفهم العام والتصورات المشتركة، أن الإسلام وقع إبعاده عن سياقاته التاريخية إلى هذا الحد، لينتهي الأمر باختزاله في الماهية أو الجوهر، وفي حقيقة واحدة؟ من أين يأتي هذا اليقين الذي يفيد بأنه لفهم الإسلام يكفي الرجوع إلى الرسالة القرآنية أو الأحاديث النبوية؟ وهذا علما بأنه لا توجد ثقافة تقتصر من حيث مرجعياتها على المعطيات الدينية." (187) فهل يمكن النظر إلى المسيحية، مثلا، على أنها محبة فقط؟ (197) لقد كان رداء الإسلام دائما طرازا معقدا ومتعدد التركيب؛ (313) وهذا ما تعجز المنظورات الجوهرانية على التقاطه.

ثالثا. آلام الماضي الاستعماري وسجالات الحجاب

هذا التصور الجوهراني للإسلام متصل بإعادة قراءة الواقع الاستعماري، وهو الموضوع الذي يعالجه الفصل الخامس الذي يحمل عنوان: "خيبة الأمل والحنين إلى الماضي في زمن الاستقلال." فالذي حدث في العقود القليلة الماضية هو أن استعيدَ نقاشٌ بخصوص مسألتين عادةً ما كان يحصل تفاديهما، بالنظر إلى حساسيتهما البالغة. وقد آل هذا النقاش اليومَ في المسألتين إلى صياغة مطلبين يمثلان وجهين لعملة واحدة؛ وهما: أولا، من الواجب وضع حد للشعور بالذنب عند الفرنسيين إزاء ماضيهم الاستعماري؛ وثانيا، على العرب أن يكفوا عن التبرم من أنهم قد كانوا بالأمس ضحية الاستعمار. (220) ويُظهر المطلبان وجودَ أهمية مستعجلة للمسألة الاستعمارية في الأزمة الراهنة للمجتمع الفرنسي؛ (220) سيما وأن التعليلات التي تظهر اليوم بخصوص الأشكال الطائفية على صعيد النقاشات بخصوص الاندماج والتكيف والتأقلم، (229) يحصل فيها نوع من التفاعل مع محاولة تحيين للنموذج التاريخي الاستعماري (221) لمجتمع مجزّإٍ تفصل الحواجز بعضه عن بعض. (229)

وتنبهنا داخلية في السياق ذاته إلى ما يضمره حث المدرسة الفرنسية، باسم الاختلاف، أجيالَ الأطفال المنحدرين من الهجرة على العودة إلى أصولهم من فخاخ

وشراک؛ وأولها ترسيخُ التفاضل بين الأطفال باسم التعدد الثقافي المزعوم. (239) لذلک، سرعان "ما يتحول الثناء على الاختلاف إلى شكل من أشكال العنصرية الكامنة، وهي عنصرية يسارية أحجمت لفترة طويلة عن الإفصاح باسمها." (240-241) وفي هذا المناخ، يتحول الفضاء المدرسي الذي يُشبه، في بعض الحالات، گيتوهات إلى معازل وفضاء للإقصاء الاجتماعي. (243) والحال أنه لا مجال لتحميل المسؤولية إلى المدرسين وإلى التلاميذ في هذا التباين واللاتجانس الاجتماعيين وفي الانسياق إلى الطائفية، عندما تكون سياسة الإسكان قائمة على العزل والتمييز منذ البداية. وفي هذا، تقول داخلية بنبرة دالة: "يا له من سلوك منافق في أن نلوم اليومَ رجالًا ونساءَ و أطفالًا تم الزج بهم لحشرهم في إطار موحد، تطبيقًا لسياسة إسكانية معينة، وعلى أساس اجتماعي وحيد ومماثل، لاتهامهم بالتعبير عن هوية طائفية." (248) أليس منطق التجميع والحشد السكاني ومنطق الفصل والتفرقة اللذين اعتمدتهما مختلف السلطات البلدية والسياسية في فرنسا هو الذي يهددُ، حقيقةً، أراضي الجمهورية بالفقدان، ويجعلها غير قابلة للاسترداد؟

الواقع أن الخطاب التي تتوجه به فرنسا اليوم إلى أطفالها من الفرنسيين المسلمين لا يخلو من تناقض. فهي تقول للواحد منهم: "إن ثقافتک الأصلية هي الثانية، بحكم أنک فرنسي،" وتقول له في الآن نفسه: "ثقافتک تمنعک من أن تكون فرنسيا بالكامل." (256-257) ويبدو أن لا مخرج من هذا المأزق، في نظر داخلية، إلا عن طريق إعادة ترتيب الارتباط المفصلي بين ما هو "هنا،" في فرنسا، وما هو "هناک،" خارج الحدود؛ الأمر الذي يجعل السؤال عن ملامح الهوية الفرنسية مشروعا. (258)

ويعتبر الحجاب إحدى المسائل التي يتجلى فيها هذا التجاذب المجتمعي الفرنسي بخصوص الهوية وبخصوص الجدلية بين "الهنا" و"الهناک." ولهذا يجد القارئ، في الفصل السادس، تعقباَ للـ"ديناميات التاريخية" للحجاب في العالم الإسلامي منذ القرن الماضي، كما يجد تحليلا نقديا لأشكال توظيفه سياسيا وطائفيا في فرنسا. وفي هذا السياق، تؤكد داخلية على ضرورة التمييز بين الحجاب بوصفه شأنا شخصيا وقائما على اختيار راشد، أي على أحقية الإرادة الحرة، وبين اعتباره يخفي تشكيلات متطرفة طائفية أو إرادات إكراهية أسرية. (292) أما المسارعة إلى تصنيف الحجاب ضمن النزعة الإسلامية الرجعية والقمعية من جهة، وإلى تصنيف غيابه في خانة التقدمية والتأثر بطبائع الغرب من جهة ثانية، فلن تؤدي سوى إلى مزيد من الاحتدام في المواقف والرفع في درجات التوتر، ولن يساعد على تحقيق أي انفراج. (295)

وفي الواقع، يجد المرء في هذا الفصل رصدا لتعدد زوايا النظر إلى الحجاب في الغرب نفسه، وكيف أنه، في سياقات بعينها، لا يُعتبر سببا في إثارة أي توتر من التوترات والمآسي التي يثيرها عندما تتغير السياقات. وهكذا، فإن "كثيرا من النساء المحجبات اللاتي يرتدين الوشاح، يعملن منذ عقود في شركات تنظيف الميترو أو المطار، دون أن يثير ذلك حفيظة أي شخص، أو أن يكون مبعثا لقلقه. فهل كان يفهم من شعرهن المخفي أن الأمر لا يعدو أن يكون من باب الاهتمام والحرص على النظافة؟ [...] من يهتم لمعرفة ما إذا كن فرنسيات أم لا؟" وهكذا، فإن الوشاح الذي لا يثير أي تساؤل في سياقات معنية قد يتحول إلى مأساة عندما تتبناه نساءٌ أو فتياتٌ يطمحن إلى بناء مستقبل واعد تحت شعار حداثة ثقافية معينة؛ حيث يبدو، في هذه الحالة، بمظهر الخيانة لمبادئ النضال للخروج من الاستعباد والخنوع. (287-288)

وبوجه عام، لا سبيل إلى إيجاد مخرج من هذه الأزمة، في نظر داخلية، إلا بـ"الابتعاد عن لهجة الحقيقة الواحدة وتركها جانبا، سواءً كان مصدرها الوحي السماوي أو لا، والخروج عن لاهوت النور، بما في ذلك أنوار الإيمان، أو أنوار العقل." (288) لذلك نجد داخلية تدعو، آخرَ الفصل، إلى تحيين فكري في ما يخص التنوع الذي يطبعُ التعاليم الدينية في الإسلام دينًا وحضارةً؛ إذ من شأن هذا التحيين أن يوفر لنا فرصةً، كما تقول، للتقليل من قوة العداء الشديد تجاه العالم الإسلامي، الذي صار يؤكد نفسه، حاليا وبثبات، في فرنسا وأوروبا وفي أجزاء أخرى من العالم. (300) وهكذا، فإن منحَ الفتيات أو النساء المحجبات الحريةَ في أن ينعمنَ بالاختيار، وإحاطةَ هذا الحقِ بضمانات كافية لممارسته بوصفه حريةً شخصية في الفضاء العام، يظل شرطًا أساسا لتمكينهن من سبل الحفاظ على هامش حرية اتخاذ القرار. وعليه، فوحده السماح بظهور معالم التنوع الداخلي داخل المجتمع الفرنسي، ومعه كل الاختلافات في أحضان هذه البيئة غير المتجانسة، ما يمكننا "من مناهضة جميع محاولات الخلط وسوء الفهم وتحديد أي نشاط سياسي راديكالي، حتى يتسنى عزله جانبا." (278)

رابعا. الإسلام بين انحطاطه وعصره الذهبي ودَين الأوروبيين

يمكن اعتبار مفهومي الانحطاط والعصر الذهبي مثالين للتقابل الحاد في النقاش الذي عرفته الأوساط الفرنسية في الآونة الأخيرة. وهذا التقابل، في الواقع، ما هو إلا جزء صغير الكتابات الغربية الكثيرة حول العالم الإسلامي، والتي تحاول إظهار هذا العالم بمظهر المتخلف عن الركب لقرون، خاصةً بعد أن دخل عصر ظلمات وجمود على كل الأصعدة تقريبا؛ وهو ما جعله، في نهاية المطاف، مستعدا لقبول

الاستعمار الأوروبي. وفي المقابل، بادر المسلمون، والمتعاطفون معهم، إلى إصدار كتابات تسعى إلى أن تُذكر بأن العالم الإسلامي، وإن كان اليوم يعيش ما يعيشه، قد عرف عصرا ذهبيا قدّم للبشرية فيه، ولأوروبا خاصةً، دروسا كبرى على مستوى المعارف والتقنيات والقيم، تجعلها اليومَ مدينة له في طرف مما هي عليه الآن.

غير أن دراسات جديدة حاولت الانفلات من المآزق المذهبية والتاريخية التي تفضي إليها هذه المقاربات التفسيرية التقليدية؛ وذلك عن طريق إعادة النظر في مفهوم الانحطاط نفسه وفي الملابسات التي كانت وراء نشأته، بالاعتماد على النصوص والوثائق التي غالبا ما حصل تجاهلها؛ كما تحاول الابتعاد قدر الوسع عن منحى الإشادة والتقريض في حق المنجزات العلمية والفكرية والقيمية في العالم الإسلامي، عن طريق وضعها في سياقاتها النظرية والتاريخية.

يقدم كل من الفصل الأول من كتاب داخلية، والذي يحمل عنوان: "التخلي عن [فكرة] العصر الذهبي،" والفصل الثالث، وهو بعنوان: "الإجماع أو الحديث بصوت واحد عن الانحطاط،" نموذجًا لأصالة المقاربة التي تشتغل وفقها المؤلفة. وفي تقديرنا، فإن هذين الفصلين يعكسان بشكل واضح استئناسها بما يصدر من دراسات تاريخية مُجددة حول العالم الإسلامي واستثمارها لها؛ وهو ما سنقدمه بشيء من التفصيل أدناه:

1. "عصر ذهبي" في مواجهة مع "عصر انحطاط."

يعتبر النقاش بخصوص العصر الذهبي للإسلام وعصر الانحطاط واحدًا من النماذج التي تُظهر أن لبّ المشكل في معرفة الإسلام لا يكمن في حجم هذه المعرفة، وإنما في الإطار الذي يوجهها، وأن المسلمين وغيرهم سواء في هذا. ويمكن إيجاز هذا الإطار التاريخي الذي تشتغل وِفْقَه المقاربات التقليدية في ظهور الإسلام، ثم الفتوحات وبلوغ الثقافة الإسلامية مستوى الذروة، حيث أفلحت الثقافة الإسلامية في تحقيق التعايش في أجواء من الوفاق بين المسلمين واليهود والمسيحيين، مبتكرةً مفهوم التسامح. غير أنه "مع بداية العصر الحديث، ومنذ القرن السادس عشر، استهل الإسلام دخوله في مرحلة الانكماش، فعم التراجع معظم الجوانب التقنية والعسكرية [...] وإذا بالإنتاج العلمي الإسلامي يصاب بالشلل ثم ينقرض. وعلى المستوى الديني والفقهي، تم إغلاق أبواب الاجتهاد. وبهذا أصبحنا أمام صورة لعالم متحجر." (77)

ويبدو أن السيناريو الوحيد الذي في حوزتنا اليوم بخصوص التاريخ الإسلامي هو سيناريو "الانحطاط الحتمي المتواصل الذي أفضى مباشرة إلى النهاية الاستعمارية."

(77) ومن هنا، فإن هذه "اللحظة الاستعمارية" هي "النقطة [...] الحتمية لانحطاط الإسلام وتكريسه." (78) ومن هذه الجهة، يبدو أن فكرة الانحطاط قد قدمت ما يكفي من المسوغات للرضوخ للوصاية الاستعمارية التي كرست، في ما يشبه الدور، فكرة الانحطاط. وفي الواقع، فإن الانحطاط هو الحجة التي استند إليها من قال بأن "الاستعمار هو نتيجة وجود قابلية للخضوع لهذا الفعل." (77)

والحق أن المسلمين أنفسهم قد أسهموا في خلق سيناريو الانحطاط بخصوص تاريخهم. وفي واقع الأمر، فإن "فكرة الانحطاط والخسران التدريجي [...] ذات بعد بنيوي في الثقافة الإسلامية، وفي أدبياتها التقليدية؛" (147) خاصة وأنه "من اليسير جدا الإتيان بشهادات من داخل الإسلام في علاقة مع التدهور والانحطاط،" (147) و"باقتباسات مأخوذة من مؤلفين مسلمين لدعم وجود فكرة الوعي الداخلي بانهيار الإسلام." (151)

وبموازاة هذا، فقد حصل شعور في أوروبا بالحاجة إلى اقتراح رؤية أكثر إيجابية عن ماضي الإسلام، خاصة بالنسبة للشباب المنحدرين من الأصول المهاجرة ذات التقاليد الإسلامية؛ فقد شعرت مختلف الأطراف المشاركة في النقاش "بضرورة تسليط الضوء على أهمية العصر الكلاسيكي للإسلام في عظمته وشموخه." (81) ولو أنه يجب القول إن هذا المشروع الذي فرضه النقاش في فرنسا وأوروبا ليس جديدا؛ فقد كان مسبوقا بنقاش عرفه العالم الإسلامي نفسه في سياق عصر النهضة والإصلاح الفكري عند أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، عندما حاول روادُ ذلك العصر فهمَ ما طرأ من انحرافٍ عن المسار وخروجٍ للأمور عن نصابها. (82)

وهكذا، فقد رصد الفصل الثالث من الكتاب كيف تحولت مسألة التأخر، ابتداءَ من القرن التاسع عشر، إلى هاجس أصبح جنسا أدبيا قائما بذاته، يعرفُ اليومَ بأدبيات عصر النهضة. وفي هذا السياق، فقد حصل التأكيد على أن الحملة الفرنسية على مصر عام 1798 كانت مرحلة مفصلية على مستوى الوعي بالتأخر بالقياس إلى الأوروبيين. صحيح أن كتابات إسلامية رصدت مظاهر الانحطاط في الإسلام، كما ذكرنا أعلاه، لكن هذا الوعي بالفرق لم يقع تصوره بتاتًا في العالم الإسلامي قبل هذه الهزة التي أحدثتها الحملة الفرنسية؛ وتقول داخلية في هذا: "بعد قراءة مختلف أصناف الأدبيات التي تَأَتَّى تأليفها في البلدان الإسلامية حول الأوروبيين، يكاد يتملكنا الشعور بأن المسلمين لم يعتبروا أنفسهم بتاتًا أقل شأنا منهم إلى أن بلغت مسامعهم صيحة الإيقاظ إثر اندلاع الحملة على مصر." (153)

وقد كان لهذه الحملة مفعول كبير جدا على مستوى تصور المسلمين والعرب لأنفسهم ولغيرهم، وعلى مستوى الوعي بالحاجة إلى الإصلاح؛ وقد انعكس هذا التحول في الأدبيات المكتوبة المتوفرة اليوم؛ وفي هذا تقول داخلية: "وبداية من أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، عرفت مجموعةٌ لا تعد ولا تحصى من المؤلفات طريقها إلى النشر [...] في جميع أنحاء العالم الإسلامي. وقد انكب على تحريرها عدد من المفكرين الإصلاحيين، فحملت جميعها عناوين [...] للتعبير عن فكرة مشابهة، يمكن تلخيصها في السؤال التالي: لماذا تقدمت الأمم الأخرى وتأخرنا نحن؟" (159)

غير أن ما يمكن أن يلاحظه المرء على جانب كبير من محاولات الأجوبة التي قُدمت لهذا السؤال، هو تبنيه منطقا تفاضليا يُقيم تقابلا بين تكنولوجيا العالم الغربي وماديته من جهة، وروحانية العالم الشرقي الأخلاقية وقيمه من جهة ثانية؛ فلـ"مواجهة موضوع الانحطاط، لجأ بعض المفكرين الإسلاميين في واقع الأمر إلى صياغة إجابة ذات منطق نسبي وتفاضلي." (159) ويستند هذا التيار الفكري حاليا "على حجة باتت مبتذلة وتتلخص في ما يلي: إن الغرب متفوق علينا في عالم التكنولوجيا، بينما نحن أكثر سيطرة منه على القيم الأخلاقية." (160) وبناء على هذا التفاضل، بادر "الإصلاحيون" إلى دعوة الإسلام والمسلمين إلى أن "لا يفسحوا المجال أبدا أمام الغرب في ما يخص الجوانب الأخلاقية." (163)

بل ذهب الاعتزاز بالذات والتأكيد عظمة الإسلام في فترة "الظلمات" الأوروبية خطوةً أبعد. ففي هذا السياق، حصلت الرغبة في إحياء مرحلة عظمة الإسلام، متخذةً أشكال تعبير تتراوح بين خطابات شعبية ودّراسات الأكاديمية صادرة عن مفكرين وعلماء مسلمين، فضلًا عن مفكرين ومثقفين فرنسيين وأوروبيين، ممن كان حريصًا على أهمية إذكاء الوعي بالتراث العربي والإسلامي.

غير أن هذه الرغبة، في نظر داخلية، لم تخل من حماسة ومبالغة، خاصةً عندما اتخذت عملية إبراز المنجز الإسلامي في المعارف والعلوم والتقنيات طابعًا تمجيديا مغاليًا (مثال: **شمس الله تسطع على الغرب،** لزگريد هونكه). صحيح أن مثل هذه الأدبيات قد مكنت من إغناء "المعرفة الإيجابية لدى القراء ممن كانوا يعانون بشكل فردي أو جماعي من التبعات الناجمة عن حالة الفشل التاريخي" عن طريق إبراز فضائل الإسلام وسماحته عبر التاريخ. إلا أن هذه العملية بطابعها التبسيطي وبإطارها الإيديولوجي "القائم على الاعتقاد بوجود دَين يتعينُ تسديدُه تجاه الإسلام"

قد شجع، في المقابل، "على إذكاء جميع ردود الفعل العدوانية المعادية للغرب." (83) بل إن هذا النموذج في النظر "هو بحكم طبيعته حامل لبذور العدوان والحقد السياسي." (84)

هكذا، يظهر كيف أدى التركيز على انحطاط الإسلام الذي مهّد للاستعمار إلى ردود فعل، منها العودة إلى عصره الذهبي، عن طريق استحضار النموذج الأندلسي للتسامح والإشادة ببعض الرموز الفلسفية والعلمية؛ والتذكير بالخدمات الفكرية التي قدمها الإسلام لأوروبا؛ والتي صارت اليوم بمثابة دين في عنق أوروبا، يجب أن تسدده للمسلمين بدل أن ترفضهم.

ففي سياق الرّدود على دعوى الانحطاط ولواحقها صار استحضار الأندلس الإسلامية، وبدرجة أقل صقلية الإسلامية، من "المواضيع المبتذلة في سياق الخطاب المتداول حول التقارب بين الثقافات." (87) غير أن هذه الإشادة باللحظة الأندلسية، في تقدير دَاخلية، لم تؤت ثمرتها المرجوة، وتنطوي على مشاكل وإحراجات بالنسبة لأصحابها. فمن جهة، "إن مواصلة الإصرار على التذكير بالنموذج الأندلس[ي]، في سياق المحاولات الرامية إلى رد الاعتبار إلى الإسلام، بمعنى تصحيح صورته في عيون الرأي العام الغربي، لم تخلف حتى الآن الآثار الإيجابية المتوَقَّعَة." (95) (فيلم **المصير** ليوسف شاهين نموذجا)؛ ومن جهة ثانية، نحن "غالبا ما نسمع بصفة متكررة أنه من الواجب إعطاء صورة إيجابية عن الإسلام بالعمل على إظهار جانبه المضيء. غير أن استحضار هذا الوجه المشرق لتاريخ الإسلام، قد نُقر معه أيضا بترسيخ فكرة تفيد بوجود جانب مظلم من هذا التاريخ يجب تجاهله." (93) وبالجملة، فإن التركيز على العصر الذهبي وعلى الأندلس بوصفها رمزا للتسامح لم يفضيا إلى أي نتائج عملية، بل غالبا ما يؤدي ذلك إلى نتائج معكوسة. وتقول داخلية في هذا: "لا يسهم التركيز المفرط، إلى درجة التضخم، الذي شاع استخدامه حول مفهوم العصر الذهبي للإسلام فقط إلا في المساعدة على إبراز عصر الانحطاط الذي صار مقبولا بشكل عام،" بما في ذلك من قبل المسلمين أنفسهم. (76) وفضلا عن أن التاريخ أعقد من أن يُختزل في بعض الرموز المعدودة، (95) فإنه "لا يكتب بالأبيض والأسود، ولا يمكن للمرء، باسم التسامح، أن يتجاهل الحديث [مثلًا] عن أزمات التعايش ذات الصلة بالتاريخ الإسلامي، والمضايقات المهينة التي تعرّض لها اليهود والمسيحيون في كثير من الأحيان." (101) لذلك، فإن "الإقدام على ممارسة التستر والإخفاء في حقل التاريخ، سواء عن قصد أو حتى بطريقة لا واعية، قد يعتبر ضربا من الخداع ومحاولة للتضليل والتلاعب." (93) وبالجملة، فإن المحاولات الحالية التي ترمي إلى استعادة صورة

إيجابية عن الإسلام "لم تفلح في تحقيق ما كان متوقعا منها، من إحداث تأثير إيجابي كفيل بالمساعدة على انفتاح يستهدف العقول والقلوب." (104-105) ومن هذه الجهة، فمن "غير اللائق أو المجدي الدخول، من الناحية المبدئية، في حملة لتمجيد الدين الإسلامي بامتداحه في حد ذاته وتعداد محاسنه. ومثال ذلك القول بأن الإسلام هو دين قوامه التسامح. وهذا كلام ليس له معنى أكثر من التشدق تماما بتكرار العبارة القائلة بأن المسيح هو الحب." (311)

ثم إن هذا التركيز على الماضي الذهبي يسهم، بالأحرى، في تعزيز الوضعية العسيرة التي يعيشها المسلم اليوم. فمن جهة أولى، "إذا لم يتوقف كثير من المفكرين [...] عن التذكير، باستمرار، بالدور الذي اضطلع به الإسلام بوصفه وسيطا أسهم في نقل الحكمة اليونانية والفلسفة والعلوم وإيصالها؛" (96) وكأن الإسلام لا تكمن "قيمته إلا في كونه قد عمل على نقل جزء من التراث اليوناني أو حفظه من الضياع،" (96) فإنه سينتهي بنا الأمر إلى التسليم بـ "أن عظمة الإسلام تكمن في ماضيه." (95) وتضيف داخلية في هذا الصدد: "إن التذكير الممنهج بعظمة الإسلام التاريخية البائدة هو بمثابة فخ يجعل المسلمين سجناء لأزمنة خلت أيامها، ويظلون مرهونين دوما بالماضي المحدد ثقافيا." (310) ومن جهة ثانية، إن "الحديث عن الإسلام تحت مسميات العلم والفلسفة، [...] هو جزء من رؤية ثقافية تنافسية يمثل فيها الإسلام الطرف الخاسر مقدما، وذلك ليس بسبب من تخليه عن هذا التراث،" وإنما لأن هذا التراث الفلسفي والعلمي "لم يعد محسوبا على رصيده المألوف." (98-99)

لا شك أن ثمة حاجةً ملحةً للتخفيف من حدة الطوق الخانق والجاثم على صدور المسلمين، "حتى يتسنى لهم الانفتاح بحرية أكبر على الزمن الحاضر." (310) والأمر، في نهاية المطاف، يتجاوز "تلبيةَ الحاجة إلى استعادة الشعور بالاعتزاز، والافتخار بالكرامة بواسطة التاريخ، [...] إلى أهمية الخروج من العزلة من خلال التاريخ، مع الحرص على إعادة وضع حالات الفشل التاريخية، وتجارب الإخفاقات السياسية التي وقعت حقا ولا يمكن تجاهلها، في مكانها الحقيقي دون الاستسلام إلى أي نزعة قدرية مهما كانت قوتها." (22-23)

من هنا جاءت دعوة داخلية المؤرخينَ والمثقفينَ في العالم الإسلامي إلى "عدم مباركة شعار التسامح وتفادي القبول به دون تريث واعتماد الحس النقدي،" (101-102) وإلى "قطع الطريق أمام محاولات استجداء كل مظاهر الحنين إلى العصر

الذهبي للإسلام،" (104) وإلى "التخلي، وبدرجة أساسية للغاية، عن فكرة الانحطاط في العالم الإسلامي." (21-22)

2. المكتسبات المعرفية بخصوص القرون الوسطى

الظّاهر أن ما حمّس داخلية على ركوب مَركَب الدعوة إلى القطع مع الرؤية التقليدية، القائمة على تقابل الانحطاط والعصر الذهبي، هو التحول الحاصل بين المؤرخين المختصين في النظر إلى العالم الإسلامي، ابتداء من القرن الثالث عشر حتى القرن الثامن عشر. ومن هذه الزاوية، يبدو لداخلية أن الخروج من المأزق الإيديولوجي الذي تضعنا فيه تلك الرؤية التقليدية "أمر ممكن، وقد يتأتى تحقيقه،" (19) عن طريق "إعادة التفكير في شأن تاريخ العالم الإسلامي بجميع مكوناته وفي هيئته الكاملة، بغيةَ إعادة كتابته من جديد؛ وذلك في ضوء مبادئ المعاصَرة، ووفقًا لمعايير التكافؤ ومقاييسه المعتمدة مع بقية ربوع العالم." (22) وبالإضافة إلى هذه الشّروط القيمية، فإنه لابد من "الاعتماد على المكتسبات الأخيرة التي تسنى إدراكها في حقل الدراسات التاريخية البالغة الانضباط والدقة والخاضعة للمراقبة الصارمة من قبل الأخصائيين العارفين بمهنة المؤرخ." (20) وفي هذا السياق، يمكن أن نفهم إحالات جوسلين داخلية على الأعمال الهامة والدقيقة لخالد الرويهب وصونجا بنرينجس ونللي حنا وآخرين، ونفهم أيضا استثمارها لها في تغيير إطار النظر إلى الإسلام.

وداخلية في الحقيقة لا تعمل سوى على توسيع دائرة الاهتمام بهذه النظرة التي بدأت تتبلور منذ النصف الثاني من القرن العشرين. فابتداء من هذا التاريخ، شرعت النظرة إلى الإسلام وإلى العصور الوسطى تتحولُ إثرَ التجديد الذي حصل على مستويات دراسته التاريخية. (145) فإذا كان الأوروبيون قد دأبوا على تجاهل الكتابات التي تعود إلى ما بين القرنين السابع عشر والثامن عشر للميلاد والتملص منها، باعتبارها مجرد حواشٍ ومختصراتٍ، وبحجة أن الإسلام في تلك اللحظة كان قد "أغلق أبواب الاجتهاد،" (167-168) فإن السحر الذي تمارسه هذه العبارة الاستعارية البليغة لم يمنع الدّارسين من مراجعتها والتساؤل هل فعلا أغلق المسلمون أبواب الاجتهاد، لا فقط في العلوم النقلية وإنما في العقلية أيضا.

وفعلا، ما تزال نتائج الدراسات المتلاحقة في هذا الموضوع في طور الظهور؛ ونكتفي بأن نذكر منها أن "هذه الفترة الممتدة إلى عشرة قرون، كما تجسدها العصور الوسطى، قد اتسمت على العكس من ذلك، وإلى حد بعيد، بدرجات كبيرة من الدينامية والابتكار، وأنها لم تشكل، بأي حال، مرحلة توقف تام أو تراجع على

مستويات الأفكار والنشاط الفكري. ولذلك، فإن مصطلح القرون الوسطى، المستخدم في وسائل الإعلام المكتوبة على وجه الخصوص ينبغي أن لا يُفهم منه، كما هو الحال في الكثير من الأحيان، إشارة إلى التخلف، وغيابا للحداثة." (146) وفي السياق ذاته، أصبحت قضية انحطاط العالم الإسلامي واضمحلاله "موضع تساؤل من قبل المؤرخين؛ إذ ظهر تيار يدعو إلى إعادة النظر في هذه الفرضية التي بدت قوية ومتينة إلى درجة تعذر تقويضها. وينطبقِ هذا الأمر بصفة خاصة على مجال تاريخ العلوم، إذ شُرع داخل هذا الحقل طرحُ مثل هذه الأسئلة. ونذكر في هذا السياق، محاولة خالد الرويهب الرامية إلى إعادة التقييم الكامل لمكانة علوم المنطق في المغرب وحيويتها في القرن السابع عشر." (20-21)

أكثر من ذلك، إن واحدة من النتائج المباشرة للتخلص من فكرة انحطاط العالم الإسلامي هي الانفكاك من حتمية الاستعمار. فإذا لم يكن هناك سيناريو انحطاط، "فليس هناك أيضا قابلية للخضوع إلى الاستعمار، وقد لا توجد أية قدرية [=حتمية؟] استعمارية، ولا أي إخفاق لعالم يتعين تدارك أمره عن طريق الإصلاح، وليس هناك أي إفلاس ثقافي توجد حاجة للخروج منه." (21-22) وتنبه داخلية في السياق ذاته إلى أنه، في مقابل معادلة الانحطاط المفضي إلى الاستعمار، حاولت بعض التيارات الإسْتوغرافية ما بعد الاستعمارية تسليطَ الضوء على وجود ديناميات داخلية كانت تنْشدُ التطوير وتحقيق الإصلاحات؛ غير أنها ما فتئت أن توقفت بسبب الاستعمار، الذي اعتبر، من هذه الجهة، عاملا مسهما في عرقلة التحولات الداخلية المنشودة. وهذه حالة مصر، على سبيل المثال، كما تنتهي إلى ذلك تحليلات الدارسة نللي حنا. (79)

ملاحظات

تستعرض خلاصة الكتاب رؤية مشروعةً تتألف من ثلاثة محاور مترابطة: المحور الأول، مناهضة الخوف من الإسلام؛ والثاني، التخلي عن فكرة وحدته؛ وأما المحور الثالث، فهو الإقلاع عن تحديده. وتنهي داخلية كتابها بتذكيرنا بزيف "نظرية الصدام" التي تشتغل وفق "منطق الكتل؛" (301) لأن الحضارات بطبيعتها مؤتلفة مترابطة، من جهة، ولأن الإسلام لا ينتظم في هيأة "كتلة حضارية" واحدة، من جهة ثانية. ومن أجل القطع مع منطق تبادل التنافي بين هذه الكتل، تدعونا داخلية إلى أن نقلع عن تحديد الإسلام دينا وحضارةً لتمتيعه بـ"حقه في أن ينعم بتنوعه كاملا." (312) وهكذا، فعندما يحصل التخلي عن التصورات التبسيطية الساعية، من جهة، إلى

اختزال الإسلام ورده إلى مشروع ديني يُعرض عن طريق ثقافة واحدة مُهدِّدة وهوية خالدة مخيفة، و"عندما لا يعود النقد داخل الإسلام مفهوما، بشكل ممنهج، على أنه نقد للإسلام،" من جهة ثانية؛ عندئذ يمكن "الخروج من منظور الصدمة، والانتقال، من ثم، إلى مرحلة الدخول في سياق منظومة الصراع وتصوراتها." (330) ولكي يحصل هذا الصراع و"التنافس في إطار المواجهة بشكل ديموقراطي، من الضروري أن يقع الاعتراف بتكافؤ واحد على الأقل: حقيقتك مثل حقيقتي." (298)

وهكذا يظهر أننا بصدد كتاب يقترح إطارا جديدا للنظر إلى الإسلام والمسلمين ولطبيعة التفاعل التاريخي الحاصل بينهم وبين الأوروبيين. فكما سعت داخلية إلى تفكيك المنطق الذي يتحكم في القول بالعصر الذهبي عن طريق إظهار مفارقاته ومآزقه، فقد رامت القصد ذاته في الفصل الثالث، الذي يحمل عنوان "الإجماع أو الحديث بصوت واحد عن الانحطاط،" والذي يتكامل على مستوى الحجج والأمثلة مع نقدها لعملية استرجاع العصر الذهبي للإسلام؛ ويبدو لنا هذا مفهوما بالنظر إلى طبيعة العلاقة بين الفكرتين، أعني فكرة الانحطاط وفكرة العصر الذهبي في الخطابات حول العالم الإسلامي وفي الخطابات المضادة لها.

ويبدو لنا أن نقاش داخلية لفكرة الانحطاط يفيد ثلاثة أمور على الأقل: الأول هو تغيير الإطار المنظِّم للنظرة إلى الإسلام، وكذا طبيعة شبكة القراءة التاريخية المطبَّقَة عليه؛ والأمر الثاني هو البعد البحثي الواضح في دراستها التي أرادت لها أن تكون إسهاما في النقاش العمومي بخصوص الإسلام والمسلمين في أوروبا وليس مجرد دراسة أكاديمية؛ وأما الأمر الثالث، فهو سعيها إلى إدخال هذه الأدبيات العلمية التي شرعت في الظهور، بخصوص مراجعة فكرة الانحطاط، إلى دائرة أوسع من القراء والمشاركين في هذا النقاش العام؛ إذ من شأن الاشتغال على هذه الأمور أن تجعل صورة التاريخ الإسلامي تتغير، لا وسط دائرة ضيقة من المتخصصين، وإنما على نطاق واسع من الثقافة العامة للأوروبيين.

ولكن، إلى أي حد استطاعت داخلية تبليغ رسالتها وإسماع صوتها؟ سؤال يصعب البت فيه؛ خاصةً وأنه من السذاجة الاعتقاد أن النقاش في موضوعات كهذه يمكن أن ينتهي قريبا؛ فالكتابات في كل جانب من جوانب العلاقات بين أوروبا والإسلام لا تتوقف عن الظهور، والنقاش يزداد تشعبا وحدّة على نحو لافت. ومع كل هذا، فإننا نفهم من المقدمة التي وضعتها داخلية للترجمة العربية أن صعوبات جمة

قد حالت دون أن يحصل تلقيه، في فرنسا، بالشكل الذي يرقى إلى مستوى التحليلات والرؤى التي ضُمنت الكتاب.

قد يبدو من عنوان الكتاب في صيغته الفرنسية (*Islamicités*)، وحتى من بعض الفصول فيه، وكأن عملَ داخلية يخوض في شأن مجتمعي فرنسي داخلي؛ فهو يحيل على المشاكل المتفاعلة داخل فضاء جغرافي مخصوص حيث يقطن عادةً المهاجرون المسلمون؛ غير أن القراءة المتأنية للعمل تكشف أن موضوعه أوسع من ذلك بكثير. إن الكتاب، وهو أبعد من أن يحصر نفسه في النظر إلى تصورات هذه الفئة من الناس للإسلام، هو مقاربة لأشكال التفاعل والنزاع بين المسلمين والأوروبيين، سواء على أرض فرنسا أو حول البحر الأبيض المتوسط، وانعكاس ذلك على الكتابات الغربية حول الإسلام؛ لذلك نتصور أن الترجمة العربية التي اقترحها خالد بن الصغير لعنوان الكتاب، أعني **الإسلام والغرب من إيديولوجيا الصدام إلى جدلية النزاع**، قد توفقت إلى حد بعيد في أن تجعل العنوان يعكس فعلا الموضوعات التي تعرضت لها جوسلين داخلية في عملها الجدير بالقراءة والمناقشة.

شروط النشر في المجلة

مجلة «المناهل» مجلة علمية محكمة لنشر البحوث العلمية الأصلية والمجددة، سواء منها النظرية أو الميدانية في العلوم الإنسانية والإجتماعية، ويشترط في النصوص المقدمة للنشر:

1. أن تكون حصريا لمجلة « المناهل »، وألا تكون قد نشرت فيما قبل ورقيا أو الاكترونيا.

2. أن يشتمل النص المقدم للنشر على العناصرالتالية: عنوان العمل وملخص له في نحو 100 ـ 125 كلمة.

3. الحد الأقصى لعدد كلمات النص المقدم للنشر، بما في ذلك المراجع والهوامش وكلمات الجداول في حال وجودها، هو 8000 كلمة (حوالي عشرون صفحة).

4. ترحب المجلة بالمراجعات النقدية للكتب المنشورة في المغرب وخارجه، مع وجوب ذكر عنوان الكتاب، واسم المؤلف، ومكان النشر وتاريخه وعدد صفحاته.،

5. توجه النصوص المقدمة للنشر ب word على العنوان الكتروني للمجلة : r.manahil2019@gmail.com.

6. تخضع النصوص التي تتلقاها المجلة للتحكيم، علما بأن للمجلة هيئة تحرير وهيئة استشارية.

7. النصوص التي تتلقاها المجلة لا ترد لأصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.

8. النصوص التي تتلقاها المجلة لا تعبر إلا عن آراء أصحابها.

9. تدفع المجلة مكافأة مالية عن النصوص المنشورة وفق مقتضيات قوانين حقوق المؤلفين.

موجز بأهم التوجيهات التقنية الإلزامية
للنشر في مجلة المناهل

مجلة **المناهل** دورية علمية محكمة لنشر البحوث العلمية الأصيلة والمجددة، سواء منها النظرية أو الميدانية في تخصصات العلوم الإنسانية والاجتماعية. وتدفع المجلة مكافأة مالية عن المواد المنشورة وفق مقتضيات قوانين حقوق المؤلفين. ويشترط في النصوص المقترحة للنشر تطبيق صارم للتوجيهات الواردة أسفله. وتعتمد **المناهل** نظام شيكاگو الدولي والبسيط بوضع الهوامش مباشرة بعد المتن أسفل الصفحة مع الاقتصار على ذكر المراجع في الهوامش دون وضع لائحة للبليوغرافيا في نهاية المقالات. والرجاء العودة إلى العدد 99 من مجلة **المناهل** كنموذج في هذا الباب.

- **الخطوط وأحجامها**

1. حجم الورقة: 17 في 24؛ الجوانب أو الطرة: 5 ,2 مضروبة في أربعة.
2. الخط والقياسات: اعتماد خط (Adobe Arabic) للكتابة بالعربية أو الفرنسية وغيرها من اللغات الأجنبية. ويكتب المتن بخط أدوب أرابيک القياس 16، ويكتب مضمون الهوامش بالخط نفسه القياس 10. وتكتب عناوين الفقرات بخط أدوب أرابيک القياس 16 بالحرف الغليظ (Gras)
3. الهوامش: توضع الهوامش بالطريقة الأوتوماتيكية، مباشرة بعد المتن أسفل الصفحة وليس في آخر المقالة، وتكون مرقمة بالتتابع من 1 إلى آخر هامش على امتداد المقالة، مع الاكتفاء بوضع الأرقام فقط ودون إضافة قوسين هكذا (1)، أو عارضة 1- هكذا أو حتى نقطة 1. هكذا.
4. توضع جميع الإحالات في الهوامش أسفل صفحات المقال:

- **الكِتاب المنشور:** الإحالات على الكتب المنشورة كاملة باللغة العربية للمرة الأولى في الهوامش أسفل الصفحة:

1 عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، (الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992)، 129.

1

2 عبد الرحمان، ابن زيدان، **إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس**، تحقيق علي عمر، (الناشر، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، 2007)، 150-156.

الإحالات على الكتب مختصرة باللغة العربية للمرة الثانية في الهوامش أسفل الصفحة:

1 العروي، **مفهوم**، 130.

2 ابن زيدان، **إتحاف أعلام الناس**، 180-190.

الإحالات على الكتب كاملة باللغة الأجنبية للمرة الأولى في الهوامش أسفل الصفحة:

1 Daniel Rivet, *Histoire du Maroc*, (Paris: Fayard, 2012), 46-8.

2 Philippe Leveau, Pierre Sillières et Jean-Pierre Vallat, *Campagnes de la Méditerranée romaine*. Série Bibliothèque d'Archéologie, (Paris: Hachette, 1993), 79.

الإحالات المختصرة على الكتب باللغة الأجنبية للمرة الثانية في الهوامش أسفل الصفحة:

1 Rivet, *Histoire*, 39-40.

2 Leveau, Sillières et Vallat, *Campagnes*, 79.

• **المقال المنشور في كتاب جماعي:** تتم الإشارة في الإحالة على ارقام الصفحات المعتمدة فقط، أو على صفحات بداية ونهاية المقال في الجزء من الكتاب.

1 علي واحدي، "ليكسوس: ميناء لتصنيع وتصدير الأسماك"، ضمن **البحر في تاريخ المغرب**. تنسيق رقية بلمقدم. سلسلة الندوات رقم 7، (المحمدية: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1999)، 201-208. وعند الإحالة على المقال نفسه للمرة الثانية يوضع مختصرا هكذا: 2 واحدي، "ليكسوس،" 205.

Hédi Fareh, "L'Afrique face aux catastrophes naturelles: l'apport de la documentation," in *In Africa et in Hispania*: *Études sur l'huile africaine*, ed. Abdellatif Mrabet et José Remesal Rodríguez, Collecció Instrumenta, 25 (Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 2007), 151-53.

الإحالات على المقال مختصرا في الهوامش أسفل الصفحة:

Fareh, "L'Afrique," 151-53.

• **الكتابُ المُترجم**: الإحالات كاملة

Emily Gottreich, *Le Mellah de Marrakech, un espace judéo-musulman en partage*. Traduction de Mohamed Hatimi, série Textes Traduits 19 (Rabat: Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 2016), 41.

سارة أبريڤايا ستاين، **يهود في مَهبِّ الريش، تجارة ريش النعام الدولية**. ترجمة خالد بن الصغير، سلسلة نصوص وأعمال مترجمة، 19 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2018)، 193.

الإحالات المُختَصَرة

Gottreich, *Le Mellah*, 41.

ستاين، **يهود في مَهبِّ الريش**، 193.

• **المقالات المنشورة في الدوريات العلمية.** الإحالات كاملة عند ذكرها للمرة الأولى:

1 هيفاء معلوف الإمام ، "العلاقات الأمريكية-الشمال إفريقية في العصر الحديث"، **المجلة التاريخية المغاربية**، عدد 15-16، يوليوز، (1979): 63-76؛

2 معلوف الإمام، "العلاقات الأمريكية-الشمال إفريقية"، 75.

3 عبد الواحد أكمير، "إفريقيا جنوب الصحراء في فكر علال الفاسي"، **مجلة المغرب الإفريقي**، عدد 1، (2000): 3- 43.

4 أكمير، "إفريقيا جنوب الصحراء"، 25.

1 Philippe Leveau, "L'environnement de l'Afrique dans l'Antiquité. Climat et société, un état de la question," *IKOSIM* 5 (2016): 64.

2 Leveau, "L'environnement," 64.

3 Patrice Cressier et Abdelaziz Touri, "Le long voyage des chapiteaux du Royal Golf de Dar Es-Salam à Rabat. Utilisation et réutilisation d'un élément clef de l'architecture islamique d'Occident en époque moderne et contemporaine," *Hespéris-Tamuda* LIV, 1 (2019): 43.

8 Cressier et Touri, "Le long voyage," 15-34.

• **المقال المنشور في الجرائد**

زهور الزرقا، "واجب الفتاة المغربية"، **العلم**، 456، (27 فبراير 1948): 8.

الزرقا، "واجب الفتاة"، 6.

Félix Benoit, "La paix mondiale et les enjeux économiques", *Le Monde*, 220, (5 octobre, 1960): 5.

Benoit, "La paix mondiale", 6.

• **ملحوظة أساسية:** لا تعتمد مجلة **المناهل** الخطوط المائلة بتاتا في اللغة العربية، ويكتفى بالخط الغليظ لعناوين الكتب المنشورة وأسماء المجلات العلمية. مثلا: **مجلة أبحاث** وليس مجلة أبحاث. أما عن الصفحات فيكتفى بذكر الأرقام دون حرف (ص).

وفي اللغات الأجنبية بالفرنسية أو غيرها، الرجاء عدم كتابة أسماء الأعلام وعناوين المجلات كاملة بالماجوسكول: مثلا: Daniel Rivet، وليس DANIEL RIVET
Revue Economique ، وليس *REVUE ECONOMIQUE*

• الرجاء اعتماد العدد 99 من مجلة **المناهل** كنموذج إلزامي لتحرير مقالاتكم قبل إرسالها عبر البريد الإلكتروني فقط: r.manahil2019 @gmail.com

مواضيع الملفات القادمة

- المنجز المغربي في مجال البحث العلمي حول الأدب المغربي
- المنجز المغربي في الدراسات الأندلسية
- مسارات ورهانات علوم التربية في المغرب
- قضايا المصطلح في العلوم اللغوية والمعجمية
- المنجز المغربي في التاريخ غير المادي
- سؤال التراث في الإنتاج الفلسفي المغربي المعاصر
- سؤال الحداثة في الإنتاج الفلسفي المغربي المعاصر
- المنجز المغربي في الأبحاث الأركيولوجية



المملكة المغربية
وزارة الثقافة
والشباب والرياضة
قطاع الثقافة

Royaume du Maroc
Ministère de la Culture de la Jeunesse et des Sports
Département de la Culture

المساهمون في العدد

محمد المدلاوي

الوافي نوحي

فيرموندو بروناتيلّي

محمد سعدوني

هاري شترومر

الخطير أبو القاسم-أفولاي

أحمد المنادي

جمال أبرنوص

أحمد السعيدي

عبد الرزاق أبو الصبر

عبد الله هداري

نبيل فازيو

محمد أبركان

محمد بن محمد الحجوي

أنس بوسلام

الحبيب استاتي زين الدين

رشيد بناني

عبد العزيز ابن عبد الجليل

سعيد أوعبو

فؤاد بن أحمد

الثمن:
30
درهما